Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في علم الكلام

دراسة فلسفية
لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

٢
الأشاعرة

تأليف
دكتور أحمد محمود صبحي

Bibliotheca Alexandrina
0124942

دار النهضة العربية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في علم الكلام

دراسة فلسفية
لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في علم الكلام

دراسة فلسفية
لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

٢
الأشاعرة

تأليف
دكتور أحمد محمود صبحي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت - ص.ب ١١٠٧٤٩

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حقوق الطبع محفوظة

بيروت

الطبعة الخامسة

١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر

* الإدارة : بيروت، شارع مدحت باشا - بناية كريدية تلفون: ٣١٢٢١٣ - برقياً: دانهصة - ص.ب : ٧٤٩ - ١١ - تلكس: NAHDA 40290 LE

* التوزيع : شارع البستاني - بناية اسكندراني رقم ٣ غربي جامعة بيروت العربية - تلفون: ٣٠٣٨١٦ - ٣١٦٢٠٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الباب الثاني

الأشعرية

تمهيد: الأشعرية والفكر الإسلامي.

١ ـ خصائص الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.
٢ ـ تطور علم الكلام ودور الأشعرية فيه.
٣ ـ من هم أسلاف الأشاعرة؟.
٤ ـ عوامل انتشار مذهب الأشعرية.

شخصيات الأشاعرة:

الفصل الأول: مرحلة النشأة والصياغة.

١ ـ أبو الحسن الأشعري (في جليل الكلام).
٢ ـ أبو بكر الباقلاني (في دقيق الكلام).
٣ ـ عبد القاهر البغدادي: أ ـ الجانب السلبي: تشويه فكر المعتزلة
ب ـ الجانب الإيجابي: الصياغة العقائدية لمذهب الخلف عن أهل السنّة.
٤ ـ أبو المعالي الجويني.

الفصل الثاني: مرحلة اكتمال العقيدة.

١ ـ أبو حامد الغزالي: أ ـ الأشعرية تصبح عقيدة أهل السنّة (مذهب الخلف) في المشرق الإسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ب ـ الأشعرية تتحالف مع التصوف.

جـ ـ الأشعرية ترد عن الفكر الإسلامي تسلل الفكر الهيليني ممثلاً في فلاسفة الإسلام.

٢ ـ ابن تومرت «مهدي الموحدين»: الأشعرية تصبح عقيدة أهل السنّة (مذهب الخلف) في المغرب.

٣ ـ الشهرستاني: مؤرخ القرن ومتكلم أشعري ومعارض للفلاسفة.

الفصل الثالث: مرحلة علم الكلام الفلسفي.

١ ـ فخر الدين الرازي.

٢ ـ عضد الدين الإيجي.

الفصل الرابع: الأشعرية في دور التقليد.

خاتمة: تقييم فكر الأشعرية: إيجابيات وسلبيات.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تمهيد

الأشعرية(*) والفكر الإسلامي

- ١ -

خصائص الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري

في كل حضارة كما هو في كل إنسان مكامن قوة ومواطن ضعف، مكامن القوة في الإنسان مواهبه التي بها ينفرد فرد عن سائر الأفراد والتي بسببها ينبغ النابغون، ومواطن الضعف هي تلك التي تسترها مكامن القوة فيه إن كان من العظماء النابغين، وتتغلب هي على مكامن القوة فيه إن كان فرداً عادياً من عامة الناس. كذلك الحضارة تتلازم فيها مكامن قوة ومواطن ضعف، بالأولى تتصدر الحضارات وبالثانية تنهار الحضارات.

(*) نستخدم لفظ «الأشعرية» للدلالة على المذهب ولفظ «الأشاعرة» للإشارة إلى الشخصيات.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولقد قامت الحضارة الإسلامية على الدين، به ظهورها وبه كان ازدهارها وعزها ومجدها فما انتشرت حضارة الإسلام ولا سادت إلا بالدين، وما تصدرت مسرح الحضارات في تلك القرون التي أعقبت ظهور الإسلام إلا بالدين، بل كان الدين تلك الطاقة المتفجرة التي أمدت جميع مظاهر الفكر بمعين الحياة، فكانت تحمل جميعاً طابعه مهما بدت بعيدة عنه، من ذلك الفن على سبيل المثال إذ اتخذ ملامحه ومعالمه وسماته جميعاً من الدين، فطابع التجريد في الزخرفة الإسلامية في المساجد معبر عن تصور المسلمين المجرد لله وتنزيههم إياه، وابتعد الفن عن التصوير والنحت لأن العقيدة الإسلامية لا تسمح بتجسيم الله.

وكان في الحضارة الإسلامية موطن ضعف ينخر كالسوس في بنيانه، إنها السياسة، يقول عليه الصلاة والسلام. لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، أول نقضها الحكم.. ولقد بان هذا الضعف في تاريخ الإسلام منذ وفاة الرسول، إذ كانت السياسة أول مصدر للخلاف والشقاق، ومن ثم جاءت عبارة أبي الحسن الأشعري: إن أول خلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم كان حول الإمامة، ولم يمضِ على وفاة الرسول ربع قرن إلا واقتتل المسلمون بسبب السياسة، ثم استقر هذا الضعف في البنيان الإسلامي كجرثومة مستوطنة ـ ولا أقول كسرطان ـ منذ أن أقام معاوية الملك العضوض «الخلافة من بعدي ثلاثون عاماً ثم تكون ملكاً عضوضاً يعض عليه بالنواجذ».

كانت مظاهر القوة في الحضارة الإسلامية تشع كلها من نبع الدين ونور الإيمان، وكانت مظاهر الضعف تفرخ كلها في الحضارة الإسلامية من السياسة التي أورثتهم العداوة والبغضاء، بها انشق المسلمون إلى شيع ومذاهب: سنة وشيعة وخوارج، وبها كانت ردة إلى عصبية الجاهلية منذ أن أقامت الدولة الأموية البناء الطبقي على العصبية: عصبية العرب على العجم، وعصبية عدنان على قحطان، وعصبية قريش على سائر ولد عدنان، وعصبية بني أمية على سائر بطون قريش، انعكس هذا الداء على الأدب العربي ـ ولا أقول

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإسلامي(*). فكان الشعر العربي في العصر الأموي معبراً عن العصبية في الفخر والهجاء(**).

وقد أدرك الأولون خطورة هذه الآفة ـ أعني انحراف السياسة ـ التي استوطنت واستقرت في البنيان الإسلامي، وإن سقوط هذه الحضارة وانهيارها حين يقدر لها السقوط والانهيار ـ «ولكل أمة أجل» ـ إنما سيكون من انحراف السياسة وبسبب منه، ومن ثم كان دعاء الحسن البصري: لو علمت أن لي دعوة مستجابة لجعلتها للسلطان فبصلاحه تنصلح الرعية، وحين أمل الناس الخلاص من الداء بالتخلص من بني أمية وبتولي بني العباس فقد كانوا كمن استجار من الرمضاء بالنار حتى قال قائلهم.

يا ليت جور بني مروان عاد لنا يا ليت عدل بني العباس في النار

وأي عدل ينتظر بمن بدا حكمه بالفتك بمن آزروه وأقاموا له الملك لم يرقب في ذلك إلا ولا ذمة، وأي خير يتوقع ممن أقام سلطانه على الغدر ونقض العهود (***) حتى إذا أفتى الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان ببطلان نقض العهود جلد أمام المسلمين وسجن، فلا غرابة أن تثور الفتن ـ كفتنة الزنج وفتنة القرامطة ـ وأن يستشري الفساد، سيما وقد استعان الخلفاء بتثبيت ملكهم بالجند وتحكم فيهم الجواري، كانت الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها ومع ذلك كان يكفي أن يعاصر إنسان متوسط العمر ثمانية أو تسعة من الخلفاء، منهم من قتل كالمتوكل وثلاثة خلعوا وقتلوا بعد خلعهم

(*) العروبة المعراة عن الإسلام جاهلية. وهذه في الإسلام ردة لم تثمر خيراً وإنما كانت مظهر ضعف روحي وخلقي.... والكلام موجه إلى من شوهوا المسميات ومسخوا الأسماء فسموها حضارة عربية.

(**) مظاهر لا تمت إلى الإسلام ـ فضلاً عن الأخلاق ـ بسبب.

(***) كان العهد بين العلويين والعباسيين في أواخر عهد الأمويين أن يؤول الأمر إلى محمد ابن عبد الله الملقب بالنفس الزكية ـ من العلويين ـ ولكن السفاح والمنصور نقضا العهد وقتلاه هو وأخاه وشيعته فصدق فيهم قول الله: ﴿فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم﴾. (محمد: ٢٢).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كالمستعين والمعتز والمهتدي، ولم يخل عصر خليفة أسعده الحظ فمات على فراش ملكه من فتنة أو غارة أو تمرد.

وكان الوزراء يصلحون للمجالسة والمفاكهة والمسايرة قبل أن يصلحوا لسياسة الدولة، إذ أصبحت المنادمة باب السلوك إلى الملوك وسبيل الوصول إلى الحظوة عندهم، وما أمثال هؤلاء بالذين يؤتمنون على أرزاق الناس ومصالحهم، إذ شاركوا العمال وأصحاب الوظائف في معاشاتهم، فكانوا لا يقدرون راتب عامل أو صاحب وظيفة إلا إذا فرضوا عليه أتاوة لأنفسهم واستكتبوه بتوقيعه باستيفاء رزقه غير مستثنين في ذلك أحداً حتى أخوة الخليفة وأهل بيته، وكان الخلفاء يمهلونهم في ذلك إلى أجل، حتى إذا أثروا لجأوا إلى اغتيالهم وكل ما في أيدي الولاة من أموال الجباية وأعملوا فيهم القتل واستصفاء الأموال ومصادرة الأملاك والتعذيب للاعتراف بمكامن المخبآت، وهكذا أصبحت الكتابة والوزارة وما إليهما من وظائف الدولة كأنما هي رخصة بالظلم والغصب ريثما يحتاج الخلفاء إلى ما جمعه الوزراء والكتاب من مال حرام - والحرام لا يدوم - فيحصل الخلفاء على المال من هذا الطريق، ومن خلص منهم من بطش الملوك لم يخلص من سطو الجند أو كيد الجواري في القصور ذلك إن أمنوا على أنفسهم دسائس الطامعين والحاقدين.

لا جرم أن تبيض الفتنة وتفرخ في بيئة كهذه بين جند يشغبون وعمال يذلون ووزراء يختلسون ورعية تمزقها براثن الرعاة وملوك ولا يؤتمنون على الملك ولا على مصالح الناس ولا يأمنون هم أنفسهم على الحياة.

والناس على دين ملوكهم، فإن استشرى الفساد في القصور فهو لا بد أن يسرى إلى الرعية، فكان أن انتهى فساد السياسة إلى العسر والخراب بين جميع الطبقات أعلاها وأدناها على السواء.

ومع هذه الصورة القاتمة عن فساد السياسة وضعفها، فقد كان هناك إحساس بالخطر على العقيدة يزعج القلوب المؤمنة إلى المنافحة عن دينها، وكما

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سبق أن أشرنا بصدد نشأة المعتزلة أن نفراً من خلص الاتقياء ساءهم أن يتولى الأمر معاوية ـ وهو الطليق ابن الطليق ممن أسلم بأخرة وليس له في الإسلام سبق جهاد ـ فكان أن طلقوا السياسة واشتغلوا بالعلم والعبادة، منذ ذلك الحين حدث ذلك التباين العجيب بين خير ما في الحضارة الإسلامية الذي انبثق عن نبع الدين ونور الإيمان وبين شر ما في الحضارة الإسلامية الذي نجم عن انحراف السياسة والذي كاد يقوض أركانها، إذ لولا بقية ينهون عن الفساد في الأرض لهوت دولة العباسيين قبل أن تقضي عليها جيوش التتار.

كان الوجه الآخر من الحضارة الإسلامية مشرقاً ومبايناً تماماً لتلك الصورة القاتمة التي عرضناها، ففي القرن الثالث الهجري والنصف الأول من القرن الرابع ـ أزهى عصور الإسلام ـ اكتملت المذاهب الأربعة في الفقه، وظهرت آثار أقطاب الحديث كالبخاري ومسلم وابن داود وابن ماجه والترمذي والنسائي، وفي علوم الأدب والنحو واللغة كان الفراء وابن السكيت والجاحظ والزجاج والمبرد وابن الانباري والسجستاني والصولي والرياشي وقدامة بن جعفر، ومن المؤرخين والجغرافيين البلاذري واليعقوبي والدينوري والطبري وابن خرداذبة وابن الفقيه، ومن فلاسفته الكندي والفارابي.

أما في التصوف فقد أخرج العصر خير طائفة من الصوفية أخرجت للناس، فيهم الحارث المحاسبي وأبو القاسم الجنيد بن محمد البغدادي وعمرو ابن عثمان المكي وإبراهيم الخواص وأبو تراب النخشبي وسري السقطي وسهل بن عبد الله التستري وأبو سعيد الخراز وأبو حفص الحداد وغيرهم كثيرون.

لا عجب إذن أن يقدم الباحثون عن الحضارة الإسلامية صورة تنطوي على تناقض مظاهرها، يقول الأستاذ أحمد أمين[1]: كانت الدولة أشبه بالمرج

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأخضر الذي ينبت الحب والفاكهة كما ينبت الشوك والعشب المسموم، عصر بلغ فيه كل شيء أقصاه، وأثمر كل فكر ثمره المحتوم، فظهر الصالح والطالح، خليط من عوامل القوة وعوامل الضعف ومن البشير والنذير.

وفي نص آخر يقول الأستاذ أمين: كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجداً وحانة، وقارئاً وزماراً، وساهراً في تهجد وساهداً في طرب، تخمة من غنى ومسكنة في إملاق، وشكاً في الدين وإيماناً في يقين.

ويشير الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى هذا الاستقطاب بقوله: إلى جانب الحياة اللاهية التي عمرت بها القنوات والمتاجر مما كان خير إطار لقصص ألف ليلة وليلة هناك الربط التي تشيع فيها الزهادة والقداسة، وإلى جانب الأسواق الصاخبة بمشاغل المادة وشؤون الحياة، كانت المساجد والمكتبات العامة بمثابة معابد الفكر الرفيع... إذا ما جن الليل ترامت إلى مسامعك أنغام اللهو العنيف في نفس الوقت الذي يقرع أذنيك فيه تضرعات المتهجدين القانتين، هنا اللاهون يمخرون بزوارقهم الزاهية في مياه تلك القنوات المتشابكة يعزفون ويعربدون، وهناك في زاوية أخرى ترى العابدين ساورين بين المقابر يستلهمون الموت والقبر عبراً وأفكاراً[1]...

أقول أحسن بعض الباحثين فقدموا الصورة متكاملة تشمل الجانبين، بينما ملكت حضارة الإسلام على آخرين لبهم فلم يجدوا فيها إلا صورة مشرقة مغفلين أو متجاهلين جانبها القاتم، ويرجع ذلك إلى خلطهم بين العقيدة وبين الحضارة أو بين الإسلام وحال المسلمين، فظنوا النيل من خلفاء الإسلام كمعاوية بن أبي سفيان أو هارون الرشيد كأنه نيل من عقيدة الإسلام، وهم في ذلك بلا شك مخطئون، لأن سيرة هؤلاء الخلفاء مما لا يخفى على من له

---

(١) عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي. وهو يصف البصرة في عصر رابعة العدوية ولكن الصورة الشاعرية الرائعة التي قدمها تنطبق على غير البصرة من مدن كما تنطبق على العصر الذي نعنيه: القرن الرابع.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أدنى دراية بالتاريخ، ولأنهم بذلك لم يحسنوا إلى هؤلاء الخلفاء بقدر ما أساءوا إلى الإسلام إذ جعلوا الخلفاء الأمويين والعباسيين ممثلين لعقيدته.

وفريق ثالث لم يجد في حضارة الإسلام إلا جانبها القائم، فقدم صورة بشعة عن هذه الحضارة حتى ليتساءل المرء بعد أن ينتهي من قراءة كتاب آدم متز ـ الذي ذكر فيه حتى اللصوص وقطاع الطرق ـ عن الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، كيف يمكن أن يكون هذا عصر النهضة في الإسلام(*).

على إنه من الخطأ في تقديم وصف للحضارة الإسلامية على هذا النحو من التباين والاستقطاب الظن أن كان بين الجانبين انفصال تام، حقيقة استقل أهل التقى والورع بالعلم والعبادة منذ أن فسدت الأمور، وحقيقة إن هذا الازدواج يعبر عن ذلك التوتر الحي والسورة الخلاقة التي هي مصدر كل أصالة وابتكار في روح زاخرة بالطاقات والممكنات، وحقيقة لقد أمكن لأهل العلم والعبادة أن يكونوا رسل هداية للضالين والزائفين، فكان أن اهتدى بهداهم أمثال إبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية وأبو بكر الشبلي(**)، ولكن يلزم عن هذا الاستقطاب صراع مرير، وأن يلد هذا الصراع نماذج من الفكر وطوائف من الفرق لا إلى أولئك ولا إلى هؤلاء، فكر أناس طلبوا الحق فأخطأوه، عارضوا فساد السياسة ولكنهم لم يصيبوا نور الإيمان كالقرامطة والحشاشين، هم أقرب إلى الشك منهم إلى اليقين، منهم الزنادقة والملاحدة

(*) الاسم الحقيقي للكتاب كما سماه مؤلفه: عصر النهضة في الإسلام ولكن يبدو أن المترجم الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده لم يجد العنوان متسقاً مع مضمون الكتاب فجعل اسمه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع.

(**) كان الأول أميراً على بلخ ثم هجر الملك وحياة الترف فجأة إلى حياة التصوف وكانت الثانية تعزف على العود وتغني في حانات البصرة فهجرت ذلك بفضل زهاد البصرة من أمثال عبد الواحد بن زيد لتصبح أشهر من تغنت بالحب الإلهي أما الشبلي وقد كان حاجباً للموفق فيبدو بعد أن رأى ما يحدث للحجاب والوزراء من بطش الخلفاء أن قال ببدي لا بيد عمرو فهجر الأموال والجاه إلى التصوف.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والغلاة من كل مذهب ونحلة، ومنهم أصحاب الشطحات ودعاوى الحلول من الصوفية، ومنهم أهل الزيغ والبدع من فرق المتكلمين، هم لا إلى أولئك ولا إلى هؤلاء، ويحسبون أنهم يحسنون صنعاً، فكانت الدولة العباسية في القرنين الثالث والرابع الهجري مسرحاً للملل والنحل والأحزاب والعصبيات والمذاهب والدعوات تتصارع جميعاً وتتطاحن وربما انعكس ذلك على بيئة المتكلمين فأورثهم الجدل والمراء وتكفير كل فرقة لسائر الفرق.

وما كان لآفة انحراف السياسة وقد استشرت وأفضت إلى ذلك كله إلا أن تفت في عضد حضارة الإسلام أياً ما كانت القوة التي استمدتها من نبع الدين، فكان القرن الرابع الهجري مؤكداً أن حضارة الإسلام قد بلغت من قبل التمام وأنه لا بدّ بعده من نقصان.

وفي هذه الفترة الحاسمة من حضارة الإسلام أخذ نجم المعتزلة في الأفول لتسطع شمس الأشاعرة، ما صلة ذلك بما سبق أن عرضناه من وصف لأهم ملامح حضارة الإسلام في القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع، ذلك ما يحتاج إلى بيان.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

- ٢ -

تطور علم الكلام ودور الأشاعرة فيه

تمر الأديان أو المعتقدات في تاريخها بمرحلتين:

١ ـ مرحلة الإيمان والتصديق والتسليم بما يقول به صاحب الرسالة أو العقيدة.

٢ ـ مرحلة الجدل في مسائل العقائد وعندها ينشأ علم الكلام أو ما يقابله في الأديان الأخرى كاللاهوت، وذلك كما أسلفنا تطورطبيعي، إذ لا قبل للدين في نشأته بتيارات الجدل وهزات المراء في الدين التي قد تعصف باليقين، ولكن ومع أن صاحب الرسالة ينهى أتباعه عن الخوض في مسائل الغيب فإن عوامل داخلية وخارجية كما أسلفنا أكرهت فريقاً من المسلمين على الكلام دفاعاً عن العقيدة، وذلك بدوره دور في تطور العقيدة حتمي: أن يستدل على الإيمان بالعقل.

وتحمل المعتزلة وزر الخوض عما نهى الرسول عنه، ومن ثم لقوا اعراضاً من التابعين ومن الفقهاء وأهل الحديث، لم يشفع لهم في ذلك دورهم في الدفاع عن الدين، وهكذا نشأ علم الكلام غير معترف به كعلم من علوم الدين لدى علماء المسلمين طوال عصر المعتزلة أي القرنين الثاني والثالث الهجري، ولكن لم يحل عدم الاعتراف دون نشأة العلم وتحديد موضوعاته وازدهاره، بل لم يمنع عدم الاعتراف به أن يخوض في بعض مسائله كثير من منكريه وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وظهر أبو الحسن الأشعري لا على أنه مؤسس مذهب في الكلام جديد ولا على أن له رأيا مستحدثاً، وإنما حرص تمام الحرص كما حرص أتباعه على أن يظهروه أنه للصحابة والتابعين وللفقهاء ولرجال الحديث - أو بالأحرى لأهل السنّة - تابع ليس له في كل ما قال به رأي مستحدث، فاستطاع بذلك أن يمهد للاعتراف بعلم الكلام وأن يجعل منه أحد علوم الدين، بل وأن يحسن للعلماء الخوض فيه، فأزال بذلك حرجهم عن التعرض لجليل الكلام، تقبل ذلك الشافعية وهو منهم، أما الأحناف فكانوا أقل المذاهب الفقهية تحرجاً، لأن المعتزلة أحناف ولأن مذهب الإمام أبي حنيفة هو مذهب أصحاب الرأي في الفقه كما أن علم الكلام آراء عقلية في الأصول، ومهد الباقلاني ليجعل علم الكلام معترفاً به من جهتين: أولاً بصفه مالكياً فاعترف به المالكية، وثانياً لأنه خاض في دقيق الكلام «نظرية جزء ونظرية العلية» فألحق موضوعاته بجليل الكلام، وأصبح رأي الأشاعرة في الجزء الذي لا يتجزأ وفي سريان العادة كأنها معتقدات تستوي مع رأيهم في الكسب ورؤية الله بالأبصار، ثم نشر ابن تومرت مهدي الموحدين من بعد مذهب الأشاعرة بين المالكية في شمال إفريقية.

ولم يبق على موقفهم من عدم الاعتراف به غير الحنابلة، وبالرغم من تودد أبي الحسن الأشعري إليهم وكثرة مديحه لإمامهم وحملته على خصومهم من المعتزلة فإنهم لم يغفروا له إقحامه علم الكلام على علوم الدين، فكان جفاء بين الأشعري والبربهاري - شيخ الحنابلة ببغداد - واستمر الجفاء يثير بين الحين والحين مشكلة مشروعية علم الكلام، وإن لم يحل هذا دون أن يجعل متكلمو الأشاعرة من آرائهم معتقدات لأهل السنّة غير مفرقين بين جليل الكلام ودقيقه، ولا بين ما هو من الأصول وما هو من الفروع التي يجوز أن يختلف فيها المسلمون، خاصة وقد تحالف الأشاعرة مع الصوفية فعد الأولون كثيراً من الصوفية من رجالهم والعكس صحيح(*) فاشتد بذلك الجفاء بين

(*) يذكر ابن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري.. وهو كتاب خاص بطبقات الأشاعرة يذكر من =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأشاعرة والحنابلة لخصومة الآخرين للتصوف واعتباره بدعاً لم تكن على العهد الأول من الإسلام، وكان ذلك نذيراً بانقسام أهل السنّة إلى سلف يمثلهم الحنابلة ورجال الحديث وخلف يمثلهم الأشاعرة، لا يرى الأولون الإسلام إلّا ما قال به السلف الصالح، وأن آخرنا لا يصلح إلّا بما صلح به أولنا، كتاب الله وسنّة رسوله ولا شيء غير، بينما يرى الأشاعرة أن العلماء ورثة الأنبياء، فخاضوا فيما لم يعرفه السلف الصالح من الكلام ومن التصوف.

وحين ظهر الغزالي في القرن الخامس كانت هناك مشكلتان بالنسبة للأشاعرة لا زالتا معلقتين: الأولى: الموقف الديني من علم الكلام، والحنابلة كما أسلفنا على عهدهم من عدم الاعتراف به، الثانية: الموقف الديني من التصوف، وأهل السلف كما أشرنا يعدونه بدعة في الدين.

أما الموقف من علم الكلام فقد ذهب الغزالي إلى وجوب استغناء جمهور المسلمين عن الاشتغال بهذا العلم أو الخوض في موضوعاته، وإن علم الكلام كالدواء يحتاج إليه مريض وقع في الشبهات أو متكلم يكون كالطبيب يفحم به مبتدعاً مريض القلب مزعزع العقيدة ولا حاجة للدواء أو بالأحرى لعلم الكلام من وهبه الله صدق الإيمان، هكذا مكن الغزالي للاقتصاد في الاعتقاد ولإلجام العوام عن علم الكلام، أولئك الذين يلزمهم التقديس والتصديق والاعتراف بالعجز والتسليم لأهل المعرفة، غير أن علماء الأشاعرة الذين قدموا آراءهم على أنها معتقدات لا يصح الخوض فيها أو الشك في صدقها تستوي في ذلك كما أشرنا آراؤهم في جليل الكلام أو دقيقه، وفي جليل الكلام يستوي في ذلك رأيهم في الذات والصفات مع رأيهم فيما نسبوه إلى النبي من معجزات تفوق معجزات سائر النبيين، كما يستوي رأيهم في الكسب الذي هو أقرب إلى الجبر مع رأيهم في عذاب القبر والحوض والصراط والميزان ـ على

= رجال الطبقة الثانية من الأشاعرة أبا علي الدقاق (ت ٤٠٥) وهو من كبار الصوفية كما يذكر مؤرخ التصوف الشهير أبا نعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠) صاحب كتاب حلية الأولياء، وفي الطبقة الرابعة يذكر أبا القاسم القشيري صاحب الرسالة في التصوف (ت ٤٦٩).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نحو حسّي ـ فضلاً عن كرامات الأولياء، وقد التزم جمهور أهل السنّة من المسلمين بما ألزمهم متكلمو الأشاعرة من معتقدات، فكان كما طلب الغزالي منهم التقديس والتصديق والاعتراف بالعجز والسكوت والتسليم لأهل المعرفة[1]:

فإذا أضيف إلى ذلك أن المذاهب الفقهية الأربعة كانت قد اكتملت منذ القرن الثالث وأقفل باب الاجتهاد المطلق فلم يصبح من بعد إلا في حدود كل مذهب، ولم يصبح لرجال الفقه إلا مجال محدود في الاجتهاد(*) يقتصر فيه المفتي على معرفة بالسوابق لا يتجاوز ذلك في كثير، أدركنا أن في القرن الرابع الهجري ـ إبان ظهور مذهب الأشاعرة ـ كانت الحضارة الإسلامية قد تجاوزت التمام والاكتمال إلى الضعف والنقصان[2]، مضى عصر الأصالة إلى التقليد، حقيقة لقد أدان الأشاعرة التقليد، ولكن ذلك كان منهم قولاً نظرياً مترسباً من المعتزلة ولكنهم في الواقع قد مكنوا له بشتى الأساليب.

ومن الخطأ الظن أن ذلك عود إلى عصر الإيمان زمن الرسول، إذ شتان بين إيمان قائم على اطمئنان القلوب وبين إيمان قائم على الحجر على العقول.

وحين تجد اعتقاداً بسر الأعداد، إذ يصنف البغدادي على سبيل المثال كتابه: «أصول الدين» فيقسمه إلى خمسة عشر أصلاً، كل أصل من خمسة عشر فصلاً ويتم ذلك عن عمد لأن الله في اعتقاده قد شرف العدد خمسة على سائر الأعداد!! فإنك لا تستطيع إن كنت قد قرأت لكتب المتكلمين قبله إلا أن تأسف إذ تلمس بنفسك عرضاً من أعراض الضعف قد بدأ يدب في

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاصفاد ص ٨٢ وإلجام العوام عن علم الكلام ص ٢٣٠ ـ ٢٤٠ من مجموعة القصور وعوالي من رسائل الإمام الغزالي.

(*) في القرون الثلاثة الأولى لقيام حضارة الإسلام كان هناك تسعة عشر مذهباً فقهياً وهو أمر قاطع الدلالة كما يقول هورتن على مرونة التفكير الإسلامي، بينما كان رجال الكنيسة آنذاك يحجرون على العقول ويفرضون رأياً موحداً يعدون المخالف له زندقة وهرطقة.

(٢) جرونيتناوم: حضارة الإسلام ص ١٩٥ وانظر أيضاً أحمد أمين: ظهر الإسلام.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حضارة الإسلام وفكر المتكلمين(*)، إذ الإيمان بأسرار الأعداد ليس إلا من حشو الاعتقاد.

واتجه الرازي بعلم الكلام وجهة أخرى بعد أن انتشرت علوم الفلسفة، إذ اقتبس من كلام الفلسفة في الطبيعيات والإلهيات، وامتزجت موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة حتى التبس على المتأخرين على حد تعبير ابن خلدون شأن الموضوع في العلمين فحسبوه واحداً من اشتباه المسائل فيهما، وقد بلغ الإيجي بالمذهب الأشعري ذروة الصياغة الجدلية المتسلحة بالفلسفة، ثم دخل المذهب بعد ذلك دور الجمود.

ومن ناحية أخرى ظهر ابن تيمية في القرن السابع الهجري ليدعم مذهب السلف إزاء تحالف الأشعرية والصوفية، وقد اضطر في سبيل ذلك أن يكون متكلماً وبذلك انتهى نهي الحنابلة عن الخوض في علم الكلام، إذ إن معظم مؤلفات الإمام ابن تيمية تدور في مسائل الكلام، بل أصبح أهل السلف أطول باعاً وأشد مراساً في الكلام من الأشاعرة الذين دخلوا دور التقليد والجمود تحت اسم التسليم لأهل المعرفة.

نوجز أدوار علم الكلام على النحو الآتي:

١ ـ عصر الإيمان وعدم الخوض في موضوعات الكلام وهو عصر الصحابة والتابعين.

٢ ـ عصر نشأة العلم لعوامل خارجية وداخلية وتحديد موضوعاته وهو عصر المعتزلة في القرنين الثاني والثالث، ولم يكن معترفاً به من علماء الدين.

٣ ـ عصر الاعتراف بعلم الكلام بل استحسان الخوض فيه منذ نشأة الأشعرية في القرن الرابع الهجري.

(*) يمكن المقارنة كذلك بين كتاب طبقات المعتزلة وطبقات الأشاعرة (تبيين كذب المفتري) حيث يجد القارىء هالة من الغيبيات جـ٢ ص٥٣ من أجل تمجيد معظم رجال الأشاعرة في الكتاب الأخير. ناهيك عن الحديث عن الرؤى والأحلام في تحول أبي الحسن الأشعري مما لا أثر له في طبقات المعتزلة عن رجالهم.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٤ ـ آراء الأشاعرة في علم الكلام تصبح معتقدات الخلف من أهل السنّة ابتداء من القرن الخامس (البغدادي ـ الغزالي) وقد مكن لذلك تضييق لجانب الجدل في الكلام وتثبيت لجانب الاعتقاد في أصول الدين.

٥ ـ امتزاج موضوعات الكلام بالفلسفة في القرنين السادس والسابع (الرازي ـ الإيجي)، ومن ناحية أخرى إحياء ابن تيمية لجانب الجدل في الكلام وإبرازه عقائد السلف ومعارضته دعوى الأشعرية إنها مذهب أهل السنّة بما أكد الانفصال بين آراء السلف وآراء الخلف.

٦ ـ دخول المذهب الأشعري بخاصة وعلم الكلام عامة ـ بل الحضارة الإسلامية كلها دور الجمود والتقليد.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

- ٣ -

من هم أسلاف الأشاعرة؟

١ - هل هم أئمة الفقه؟

يؤكد الأشاعرة من متقدمين ومتأخرين أن مذهبهم ليس مستحدثاً من مؤسسه أبي الحسن الأشعري، وإنما كان في ذلك تابعاً لمن قبله من الصحابة والتابعين وأئمة الفقه ورجال الحديث، حقيقة لقد حاولت كل فرقة أن تصل مذهبها بالمتقدمين من صحابة الرسول، ولكن الأشاعرة كانوا في ذلك أشدهم إصراراً كي يطمئن الناس أنهم بحق أهل السنّة، وأن غيرهم من الجماعة منشقون، فهل نستطيع أن نتلمس عقائد الأشعرية لدى السابقين؟ وإذا كان الناس لأئمة الفقه تابعين في العبادات والمعاملات فهل كانوا لهم كذلك في مسائل الكلام؟ وهل كانت للأئمة الأربعة آراء مشهورة في الكلام حتى يتبعهم الناس فيها وحتى يكون الأشاعرة امتداداً لهم؟.

ومع إنه من الثابت أن الكلام لم يكن شغل الأئمة الأربعة فقد شغلوا عنه بمسائل الفقه، إلا أن ذلك لا يمنع أن نتلمس في إيجاز آراءهم الكلامية لنتحرى «دعوى» الأشعرية أن ليس لهم في كل ما ذهبوا إليه رأي مستحدث، وأن مذهبهم هو مذهب أهل السنّة القديم قدم صاحب السنّة عليه الصلاة والسلام.

ومع إن الإمام أبا حنيفة (ت ١٥٠ هـ) قد أعرض عن علم الكلام لأن غاية ما يقال في المتكلم إن بلغ في الكلام مبلغاً إنه صاحب هوى، ولأن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أحداً من أصحاب الرسول عليه السلام لم يخض في مسائله، فقد نسبت إلى الإمام أبي حنيفة آراء كلامية، وإن كان بعضها موضع شك لأنها مذكورة في كتب يشك الباحثون في صحة نسبتها إلى أبي حنيفة وهي: الفقه الأكبر[1] ـ العالم والمتعلم ـ رسالة إلى عثمان بن مسلم البتي عالم البصرة (ت ١٤٣هـ) ـ كتاب الرد على القدرية وربما كان هو نفس كتاب الفقه الأكبر كما ذكر البغدادي في أصول الدين.

١ ـ رأيه في الإيمان وفي فاعل الكبيرة: نسب إلى أبي حنيفة القول بالإرجاء، والواقع أن رأيه في الإيمان وفي فاعل الكبيرة قد جاء معارضة منه لرأي الخوارج الذين يكفرون فاعل الكبيرة ويرون أن الإيمان عقد وقول وعمل، فذهب إلى أن ارتكاب الكبائر لا يسلب الإيمان إذ هو تصديق بالقلب وإعلان باللسان، أما العمل فليس جزءاً عنده من الإيمان، فهو لا يكفر مسلماً بذنب وإن كان كبيرة ولا يزيل عنه اسم الإيمان، على أن ذلك لا يعني أنه لا تضر مع الإيمان معصية ضرراً يؤدي إلى التهاون في الطاعات والاستخفاف بالمعاصي، ولكنه في مشيئة الله يوم القيامة إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه[1].

٢ ـ رأيه في القدر: الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة، ذلك رأي أبي حنيفة لمن سأله عن القدر، ولكن إلحاح السائل جعله يدلي برأيه، فيؤكد ما كان عليه التابعون من توسط لا ميل فيه، إذ لا جبر ولا تفويض، فالله تعالى لم يكلف عباده بما لا يطيقون،

(*) رسالة صغيرة رواية عماد بن أبي حنيفة شرحها على القارىء، وهناك رواية أخرى لأبي مطيع البلخي (ت ١٩٩هـ)، معروفة بالفقه الأسط شرحها أبو الليت السمرقندي (ت ٣٧٣ هـ) ثم شرح منسوب إلى أبي منصور الماتريدي، وقد نفى المعتزلة نسبة هذه الرسالة إليه، هذا إلى أنها تحوي مسائل لم تكن معروفة في عصره كالحديث عن كرامات الأولياء.

(١) الفقه الأكبر طبعة حيدر أباد الدكن ص ٩ وراجع: محمد أبوزهرة: أبو حنيفة ص ١٦٨ ـ ١٧٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولا أراد منهم ما لا يعملون، ولا عاقبهم بما لم يعملوا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم[1].

٣ - رأيه في خلق القرآن: نسب إليه بعض الأحناف من المعتزلة القول بخلق القرآن، وقد أكد ذلك إن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة قد نسب هذا القول إليه: إذ قال: القرآن مخلوق وهو رأيي ورأي آبائي، ولكن بشر ابن الوليد رده قائلاً: أما رأيك فنعم، وأما رأي آبائك فلا، والثابت إنه لم يزد عن القول إن القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وعلى الألسن مقروء وعلى النبي منزل ولفظنا بالقرآن وكتابتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق[2].

هكذا لا نجد لإمام العراق آراء تفصيلية في مسائل الكلام على النحو الذي عرضها الأشاعرة، ذلك إنه من المتعذر أن نحمل النصف الأول من القرن الثاني آراء لم تعرف إلا في القرن الرابع، حقيقة هناك مشكلات أثيرت منذ زمن مبكر كالقضاء والقدر والأسماء والأحكام، ولكن أغلب الظن إن أبا حنيفة لم يكن سلفاً ولا رائداً للأشاعرة فيها، وإنما أولى به أتباعه الأحناف من الماتريدية والطحاوية ولا نقول المعتزلة.

ولقد كان الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) محدثاً وفقيهاً ليس غير، فما كان يرى علماً إن لم يكن تحته عمل، ولم تكن بالمدينة ملل ونحل ولا فرق ومذاهب حتى تكون مركزاً من مراكز الكلام كما كانت حال مدن العراق، وموقفه من الكلام هو الموقف الذي عرف عنه حين سئل عن الاستواء فسكت ملياً حتى علاه عرق شديد ثم قال: الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عن هذا بدعة والإيمان بالاستواء واجب[3].

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٨.

(٢) الفقه الأكبر ص ٩.

(٣) قاضي عياض: ترتيب المدارك ص ١٨٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومع ذلك فقد تكلم مالك بن أنس في بعض المسائل على طريقة السلف لا على طريقة المتكلمين، من ذلك:

١ ـ رأيه في الإيمان: الإيمان عقد وقول وعمل، إذ الطاعات جزء من الإيمان(*). والإيمان عنده يزيد، وتوقف في القول بنقصانه لأنه لم يرد ذكر ذلك في الكتاب الكريم(١).

على إنه لم يتجاوز الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه ليس فاسق، ولم يؤثر عنه الحديث في القدر أو في خلق القرآن.

٢ ـ رؤية الله: كان يرى جواز رؤية الله في الآخرة استناداً إلى نفس الآيات التي يذكرها الأشاعرة من بعد(**) وإلى أنه لو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبي.

ومع إن هذه آراء اعتنقها الأشاعرة من بعد إلا أن الإمام مالك بعزوفه عن المسائل الكلامية لا يعد سلفاً للمتكلمين أو لأية فرقة من فرق المسلمين في أصول الدين.

ولقد كان الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) بدوره عازفاً عن علم الكلام، إذ هو علم إن أصاب المرء فيه لم يؤجر وإن أخطأ فيه كفر(٢)، ومع ذلك فمثله كمثل سائر أئمة الفقه، قد حمل المتأخرون من الأشاعرة ـ وأغلبهم شافعية ـ آراء في علم الكلام تتسق مع معتقدات المذهب الأشعري ليصلوا مذهبهم به، لقد انطقوه نظرية الكسب الأشعرية مع إنها من أخص

(*) خشي المسلمون بعد تحويل القبلة إلى البيت الحرام أن تضيع صلاتهم الماضية إلى بيت المقدس فنزلت الآية: ﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ (البقرة: ١٤٣) فسميت الصلاة إيماناً وهي من الأعمال ومن ثم فالأعمال جزء من الإيمان.

(١) محمد أبو زهرة: مالك ص ١٨٣ نشر دار الفكر العربي.

(**) ﴿ وجوه يومئذٍ ناضره إلى ربها ناظره ﴾، ﴿ أنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون ﴾، ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾.

(٢) جولدتسيهر: العقيدة والشريعة ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون ص ١١٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

آراء الأشاعرة تدعيماً لنظرية لم تلق قبولاً في دوائر أهل السنّة من أمثال الماتريدية والطحاوية فضلاً عن أهل السلف، حقيقة ربما ذهب إلى القول بجواز رؤية الله في الآخرة مثبتاً الآيات والأحاديث التي يذكرها عادة مثبتو الرؤية، ولكن هؤلاء ـ ومنهم الشافعي ـ كانوا أئمة فقه ولم يتعرضوا لمسائل الكلام إلا على سبيل المعارضة لفرق متطرفة، عارض أبو حنيفة الخوارج(*)، فاقترب من الإرجاء وعارض الشافعي المرجئة(**) فذهب إلى أن الإيمان تصديق وعمل وأنه يزيد وينقص.

ولقد كان لأئمة الفقه آراء كلامية إذا كانت مسائلها منبثقة عن أصول فقهية، من ذلك رأي الشافعي في الذات والصفات الذي يمكن أن يستخلص من فتواه في الحلف ونكث الإيمان، فمن حلف بعلم الله أو بقدرة الله أو بحق الله إن أراد بالعلم معلومه وبالقدرة مقدوره وبحق الله ما وجب على الله فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله، وإن أراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب الكفارة، وهذا يعني إن صفات الله ليست شيئاً آخر غير الله. وهذا رأي قريب من رأي المعتزلة، وإن استخلص الأشاعرة من فتواه رأيهم في الصفات: إنها ليست هي الذات ولا هي غير الذات[1]، مع إن الفتوى لا تحتمل ذلك، وهذا يعني ما سبق أن قررنا: أنهم حملوه من الآراء ما لم يصرح بها، وحملوه من التصانيف والمؤلفات ما يشك في صحة نسبتها إليه، لأنها تحمل آراء بل ومصطلحات عصر متأخر(***).

(*) مرت به وفي حضرته بعض الخوارج جنازتين أحدهما لميت مات مخموراً والثاني لامرأة زانية منتحرة فسألوه عنهما فرد أبو حنيفة متسائلاً: أعلى دين اليهود كانا؟ قالوا: لا، قال: فعلى دين النصارى؟ قالوا: لا، فسألهما على أي دين كانا يدينان؟ فردوا: على دين يشهد أهله بلا إله إلاّ الله محمد رسول الله، فسألهم أيؤمنون بهذا الدين نصف إيمان أو ربعه أو خمسه؟ قالوا: الإيمان لا يتجزأ ولا يتبعض، قال: الإيمان إذن تصديق والعمل لا ينفي تصديقهم بالإسلام.

(**) له مناظرات مع بشر المريسي من المرجئة.

(١) الرازي: مناقب الشافعي ص ٤٠.

(***) نسبوا إليه كتاب الفقه الأكبر وكتاباً آخر في علم الكلام اسمه الرد على أهل الأهواء.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولقد كان الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) أشد الفقهاء كراهة للكلام، ومع ذلك فقد أكره إكراهاً على الخوض فيه، إذ عاصر ذروة الاعتزال في القرن الثالث الهجري، وآراؤه ـ على غير أسلافه ـ لا يتطرق الشك في صحة نسبتها إليه، ومع ذلك فلم يكن سلفاً للأشاعرة بأي حال، لقد خصه أبو الحسن الأشعري بالذكر ليؤكد اتصال آرائه به، ولكن الرد جاء من حنابلة عصره الذين لم يقنعهم مديحه لإمامهم، كان الإمام أحمد بن حنبل سلفاً لمذهب أهل السلف لا للأشاعرة، كان يقول بقدم القرآن في غير تفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، وكان يرى أن الله في السماء دون الأرض إذ تنزه سبحانه أن يكون في أماكن كأجساد البشر أو أجواف البهائم أو الأماكن القذرة، وليس كل الأشاعرة على هذا الرأي: إن الله في السماء دون الأرض، وكان الإمام أحمد مثبتاً للصفات ولكنه لم يكن من «البلاكفة»[1]، وخلاصة القول إنه كان سلفاً للسلف من أهل السنّة ولكنه لم يكن سلفاً للأشاعرة بأي حال.

نخلص من ذلك كله إلى ما يأتي:

● إن أئمة الفقه كان لهم في مسائل الفقه شغل عن الكلام، وإن آراءهم صحيحة النسبة إليهم هي ما انبثقت عن أصول فقهية كمسألة الذات والصفات التي انبثقت عن الفتوى في الحلف بصفات الله هل تجب عليه الكفارة إن حنث أم لا؟.

● إن آراءهم الكلامية الأخرى قد جاءت على سبيل المعارضة لفرق ومذاهب متطرفة، معارضة للخوارج جاء رأي أبي حنيفة قريباً من الإرجاء، ومعارضة للمرجئة ولبشر المريسي جاء رأي الشافعي في الإيمان موافقاً لرأي الخوارج والمعتزلة.

---

(١) راجع له كتاب: الرد على الجهمية وعن كتاب عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار وعمار طالبي، نشر منشأة المعارف.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وسخطاً على المجسمة جاء رأي أبي حنيفة في التنزيه، ونقمة على الجهمية جاء رأي ابن حنبل في إثبات الصفات، فمن جهة لم يكن لأئمة الفقه رأي في مسائل الكلام موحد حتى يعدهم الأشاعرة لهم أسلافاً، ومن جهة أخرى لا تشكل مثل هذه المواقف نسقاً في الكلام متكاملاً، وإن تكليفهم بذلك إنما هو تكليف بما لا يطاق، لأنهم كانوا فقهاء لا متكلمين.

● إن من حملهم آراء كلامية يكونون بها للأشاعرة أسلافاً سواء من المتقدمين أم من المعاصرين(*) إنما كانت تحدوهم فكرة مسبقة وهي: أن للأشعرية وجوداً قبل الأشعري بوصفها مذهب أهل السنّة الممتد من الرسول عيه السلام إلى الأشاعرة عبر أئمة الفقه، وحتى إن تسامحنا في قبول هذه القضية ـ وهو ما نتردد فيه ـ فإن ما لا نوافق عليه هو إدانة الفرق المخالفة للأشعرية باعتبارها فرقاً ومذاهب منبتة منشقة على الجماعة وإنها منذ نشأتها ضالة مبتدعة خارجة عن أهل السنّة.

٢ ـ هل هم الصفاتية؟

يقول الشهرستاني(١)، أعلم إن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية: من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام.... وكانوا يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك... ثم يشير إلى أن السلف كانوا يثبتون الصفات فسموا صفاتية في مقابل المعتزلة الذين كانوا ينفونها(**).

(*) من المتقدمين كثيرون ممن ألفوا ونسبوا مذهبهم إلى أئمة الفقه: الأشعري والبغدادي والرازي. ومن المعاصرين أستاذنا الدكتور علي النشّار، لقد جعلوا بين أئمة الفقه وحدة فكرية في الكلام مع إنه لم يكن لهم موقف موحد في الفقه كما هو معلوم، فلماذا استساغوا خلافهم في الفقه ولم يتصوروا ذلك في الكلام؟

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ١٤٥.

(**) الأصح يؤولونها لأن المعتزلة لم تنف الصفات.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكنه يعود فيقرر للسلف اتجاهات ثلاثة إزاء الصفات:

١ ـ فريق لم يتعرض للتأويل وأنكر التشبيه مثل مالك بن أنس وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل.

٢ ـ فريق أول الصفات الخبرية على نحو يحتمل اللفظ.

٣ ـ فريق أسرف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات.

لم يكن السلف إذن ـ الذين يريد الأشاعرة، ومنهم الشهرستاني، أن يصلوا مذهبهم به ـ على رأي موحد، ثم يقول الشهرستاني: حتى انتهى الزمان إلى «عبد الله بن سعيد الكلابي»(*) وأبي العباس القلانسي(**) والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا الكلام.... ثم انحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنّة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية.

وعبارة الشهرستاني تفيد صراحة إن مذهب الأشعرية إنما تلتمس أصوله لدى جماعة من الصفاتية باشروا الكلام وأثبتوا الصفات من أمثال الكلابي والقلانسي والمحاسبي(***)، وقد ذكرهم كتاب الأشاعرة من أمثال

(*) أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان التيمي الشهير بابن كلاب (ت ٢٤٠ هـ) قيل إنه لقب بهذا الإسم لقوله في المناظرة إذ يجتذب الخصم كما يجذب الكلاب أو الخطاف الشيء كانت بينه وبين أبي الهذيل وعباد بن سليمان مناظرات.

(**) القلانسي: أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي (ت ٢٥٥ هـ) بلغت تصانيفه كما يروي البغدادي أكثر من مائة وخمسين، وافق ابن كلاب في إثبات الصفات وفي معظم آرائه وإن خالفه في الإيمان إذ يجعله الطاعة يزيد وينقص.

(***) المحاسبي: الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) شهرته كصوفي أعظم منه كمتكلم، كما أن مؤلفاته في التصوف وأهمها كتاب الرعاية لحقوق الله عز وجل تعد من أروع ما كتب في التصوف الإسلامي أما كتبه الكلامية فأهمها كتاب: فهم القرآن ـ رسالة في العقل، انتقد منهج المتكلمين بوصفه صوفياً كما انتقد المعتزلة ويقال إنه رفض أن يرث أباه لأنه كان معتزلياً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

البغدادي والجويني على أنهم من أصحابهم، والثلاثة سابقون على الأشعري مؤسس المذهب بينما خاصمهم كتاب المعتزلة ومتكلموهم من أمثال عباد ابن سليمان.

يهمنا إذن أن نتعرف على آراء هؤلاء الثلاثة لنستخلص مدى صلة الأشاعرة بهم.

١ ـ ذات الله وصفاته: لم يزل الله عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً متكلماً مريداً، ومعنى إنه عالم إن له علماً إذ يقول تعالى: ﴿أنزله بعلمه﴾ (النساء: ١٦٦) ومعنى إنه قادر إن له قدرة، وكذلك القول في سائر الأسماء والصفات. وأسماء الله وصفاته لا هي الله ولا هي غير الله، وإنما قائمة بذاته، ولا يعني قدم الصفات واستقلالها عن الذات حتى لا يتعدد القدماء، ولذا يقال: الله بصفاته قديم.

٢ ـ كلام الله: ومع قول ابن كلاب بأزلية كلام الله إلا أن الكلام عنده لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل، وإنما يتصف بذلك عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين، فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه في صورة أمر أو بموجب نهي أو بمقتضى خبر اتصف الكلام بهذه الأحكام، أما الكلام بمقتضى العموم لا التخصيص فهو ما يوصف بأنه قديم.

ولكن ما القديم إذن في كلام الله؟ إنه الكلام النفسي القديم المتصل بعلم الله، والذي ليس بحروف ولا أصوات، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، إنه معنى واحد قائم بالله، والذكر قديم والمذكور محدث، والمتلو قديم والتلاوة محدثة، ولم يزل الله متكلماً قبل تسمية كلامه أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً.

وقد قصد ابن كلاب بتفرقته بين الكلام النفسي الأزلي وبين الكلام من حيث كونه أمراً أو نهياً أو خبراً إنه لما كانت هذه الأخيرة حادثة لتعلقها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بمخلوقين محدثين فإنه لا يصح أن تكون قائمة بذات الله حتى لا يكون سبحانه محلاً للحوادث.

ولم يوافقه معظم الأشاعرة على رأيه في الكلام من حيث هو أمر أو نهي أو خبر، إذ يرى أبو الحسن الأشعري جواز أن يتوجه الخطاب إلى معدوم، ومع ذلك فقد نقلوا عنه تلك التفرقة في الكلام بين ما هو نفسي وما هو لفظي.

٣ ـ رؤية الله: يؤمن ابن كلاب بجواز رؤية الله، ويقدم على ذلك أدلة عقلية، إذ كل قائم بذاته جائز رؤيته، وإنه ما دام الله كذلك فرؤيتنا له يوم القيامة جائزة[١]، وهذا نفس الدليل العقلي الذي سيقدمه الأشعري.

٤ ـ الإيمان: مفهوم الإيمان لدى ابن كلاب هو الإقرار باللسان والمعرفة، أي اعتقاد القلب المتضمن لمعرفة الله ثم إقرار اللسان تصديقاً، وليس العمل عنده من جملة الإيمان، إذ الإيمان في القلب وعلى اللسان دون سائر الأعضاء.

ويشير السبكي[٣] إلى أن كثيراً من الأشاعرة قد وافقوا ابن كلاب على مفهوم الإيمان، ولكن لما كان العمل جزءاً من الإيمان لدى معظم فرق المسلمين كالمعتزلة والخوارج وأصحاب الحديث فضلاً عن الإمام الشافعي، فقد اضطروا إلى تعديل رأيهم، فجعلوا ما وقر في القلب هو الأصل وتصديق اللسان إقرار والعمل بالجوارح دليل، فأكدوا جانب القلب متابعة لابن كلاب ولم يغفلوا العمل على الجوارح متابعة لرجال الحديث والإمام الشافعي.

هكذا تشكل من «الصفاتية» مذهباً كلامياً مناهضاً للمعتزلة وسلفاً للأشعرية، وقد أراد الأشاعرة بعد أن اعترفوا بفضلهم وصحبتهم أن يجعلوا

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنّة جـ ١ ص ٢٢٥.
(٢) ابن تيمية منهاج السنّة النبوية جـ ١ ص ٢١٧.
(٣) السبكي: طبقات الشافعية جـ ١ ص ٤٥ وما بعدها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منهم ـ أعني من الصفاتية ـ حلقة وسطى بين أئمة الفقه ومذهب الأشعرية، وأنهم المدافعون كلامياً عن مذهب أهل السنّة والجماعة ـ أو بالأحرى مذهب الفقهاء والمحدثين، ولكن الحنابلة على ذلك يعترضون، ومن ثم كان خلاف الإمام أحمد بن حنبل مع ابن كلاب، وخلاف البربهاري ـ شيخ حنابلة بغداد ـ مع الأشعري، وخلاف مذهب السلف بعامة مع الأشعرية، وحجة الحنابلة في ذلك تتصل بموقفهم المعارض من الخوض في المسائل الكلامية، والصفاتية أو بالأحرى ـ الكلابية ـ قد جاوزوا المعتزلة في ضرورة الكلام، كان الناس في رأي الحنابلة قبل نشأة الصفاتية فريقين: فريق مع أهل السنّة والجماعة وفريق مع المعتزلة حتى ظهر ابن كلاب والقلانسي والأشعري، وتظاهروا بالرد على المعتزلة فتردوا إلى ما تردى إليه المعتزلة، لقد ناقشهم المعتزلة على سبيل المثال في مشكلة كلام الله، وإن للكلام حروفاً وأصوات يدخلها التعاقب أو التأليف أو يعقب بعضها بعضاً، والكلام مؤلف من حروف مكون من أجزاء، وما كان كذلك لا يجوز أن يكون من صفات الله لأن الذات الإلهية لا توصف بالاجتماع والافتراق والكل والبعض والحركة والسكون، فاضطرت الكلابية إلى القول إن ذلك ليس هو المقصود من حقيقة الكلام، وإنما لا يسمى الكلام ـ من حيث هو حروف وأصوات ـ كلاماً إلا على سبيل المجاز، وإن حقيقة للكلام معنى قائم بذات المتكلم، لقد اضطرهم المعتزلة إلى اعتبار أن إثبات الحروف والأصوات في كلام الله تجسيم، وإن إثبات اللغة فيه تشبيه ومن ثم اضطروا إلى القول إن كلام الله واحد لا يتجزأ ليس بحروف ولا بأصوات ولا بلغة وإن الله سبحانه متكلم من الأزل إلى الأبد بكلام واحد لا لفظ فيه ولا صوت، هكذا جارى الصفاتية المعتزلة في نفي الكلام اللفظي عن الله بدعوى إن ذلك تشبيه وتجسيم، وأنهم وإن كانوا مثبتة صفات إلا أنه على حد وصف ابن تيمية لهم نفاة أفعال[1].

(١) ابن تيمية: موافقة صريح المعقول يصحح المنقول جـ ٢ ص ٣٢ وراجع أيضاً الدكتور النشار نشأة الفكر الفلسفي جـ ١ ص ٢٢٢ ـ ٢٣١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لم تدعم الصفاتية إذن مذهب السلف أو أهل السنّة بحجج كلامية، إذ لم يعترف لهم الفقهاء ورجال الحديث والحنابلة بذلك، ومن ثم فإن دعوى الأشعرية إنهم وأسلافهم من الصفاتية أو الكلابية ممثلون لمذهب أهل السنّة هي دعوى عريضة لسببين:

الأول: إنه لم يتبلور لأئمة الفقه ورجال الحديث مذهب متكامل في مسائل الكلام وبخاصة في التفصيلات.

الثاني: إن الحنابلة لا يعترفون للصفاتية ولا للأشعرية بحق تعبير الأخيرين عن موقفهم الكلامي، لقد أخذوا عليهم خوضهم في مسائل الكلام كما عارضوهم في كثير مما انفردوا به.

وخلاصة القول إن الصفاتية هم أسلاف الأشاعرة، ولكن ليس للأشعرية حق الادعاء إنها تعبر عن فرقة أهل السنّة والجماعة، وإنما تجاذب هذه الفرقة فريقان:

١ ـ مذهب السلف من أهل السنّة منذ الإمام أحمد بن حنبل إلى أن بلغ به ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) ذروة التبلور والتماسك.
٢ ـ مذهب الخلف من أهل السنّة وتشارك الصفاتية والأشعرية فيه مذاهب أخرى أهمها الماتريدية:

ونؤكد ما سبق أن نسبة هذين الفريقين إلى أهل السنّة والجماعة لا يعني بحال ما اعتبار المذاهب الأخرى من أهل الزيغ والبدع أو إنها من الفرق الضالة، وإنما اجتمعوا جميعاً على أصول الإسلام من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ولا حرج عليهم فيما اختلفوا فيه بعد ذلك من تفصيلات مسائل الكلام.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

- ٤ -

عوامل انتشار مذهب الأشاعرة

أ ـ بين الأشعرية ومذاهب الفقه:

كانت الشافعية أول المذاهب تقبلاً للآراء الكلامية بصيغتها الأشعرية، لأن مؤسس المذهب كان شافعياً، وقد حرص على أن يؤكد كما أسلفنا إنه تابع في الكلام لإمامه في الفقه، كذلك كان معظم الأشاعرة شافعية، وبين المذهبين اتساق في المواقف، إذ توسط الإمام الشافعي بين أهل الحديث وعلى رأسهم الإمام مالك وبين أهل الرأي وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة، كما حاول الأشعري أن يكون وسطاً بين الحنابلة والمعتزلة أو بين أهل النقل وأهل العقل، وانتشر المذهب بين المالكية منذ الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) في المشرق وابن تومرت (ت ٥٣٤) الذي أحل الأشعرية محل الظاهرية في المغرب الإسلامي، وأصبحت (الأشعرية المالكية) مذهباً شبه رسمي في المغرب الإسلامي، منذ قيام دولة الموحدين على يد تلميذ ابن تومرت ومؤسس الدولة عبد المؤمن بن علي، وكان يمكن أن ينضوي بعض الحنابلة تحت لواء الأشعرية مع ابن الجوزي، ولكن يبدو أن ارتباط الأشعرية بالصوفية كان حائلاً دون ذلك الارتباط الذي كان من أهم عوامل انتشار المذهب من جهة وتمكين جانب الاعتقاد وضعف جانب الرأي من جهة أخرى لقيام التصوف على التسليم وكراهيته للرأي وذلك بين جمهور الأشعرية المتصوفة، من كبار الصوفية الذين أصبحوا من رجال الأشاعرة أبو علي الدقاق (ت ٤٠٥ هـ) وأبو نعيم الأصفهاني (٤٣٠ هـ) وأبو القاسم القشيري (ت ٤٦٥ هـ) وغير هؤلاء

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كثيرون يذكرهم البغدادي في كتابه (أصول الدين) كلهم تابع وشايع مذهب الأشاعرة ومكن له بين جماهير أهل السنّة من المسلمين.

أما الأحناف فقد كان المعتزلة يتعبدون على مذهبهم وحينما أفل نجم المعتزلة تعبد الماتريدية وهو مذهب منافس للأشعرية على مذهب أبي حنيفة، كان من المتعذر أن يكتسب الأشعرية فقهاء الأحناف لأنه مذهب الرأي، والأشعرية إلى النقل أقرب، ولخصومة الأشعرية للمعتزلة وقد كان كثير منهم من كبار رجال المذهب الحنفي.

وهكذا أصبحت للأشعرية السيادة على معتنقي مذهبين من أكثر مذاهب الفقه انتشاراً: الشافعية والمالكية.

على إن ذلك وحده ليس كافياً لتفسير انتشار مذهب الأشاعرة.

ب ـ الأشعرية والاتجاه الوسط بين النقل والعقل:

لتطور الأفكار مسار تحكمه قوانين، فلا يحدث تلقائية أو ينشأ عفواً أو يظهر عبثاً، وإنما المصادفة قول نستر به جهلنا بالعلية كما يقال.

وأول ما تنبت الفكرة ـ التي يمثلها مذهب أو فرقة ـ إنما تتبنى خصائص القيمة، وأول خصائص القيم الاستقطاب بمعنى وجود تقابل متوتر بين قطبين، ففي المنطق التقابل بين: (حق ـ باطل) (صدق ـ كذب) (صحة ـ خطأ)، وفي الأخلاق: (خير ـ شر) (سعادة ـ بؤس) (لذة ـ ألم)، وفي الجمال: (جمال ـ قبح) وفي الدين: (إيمان ـ كفر) (طاعة ـ معصية) (حلال ـ حرام) وفي القانون (مشروع ـ مخالف للقانون).

أقول تتبنى الفكرة التي يمثلها مذهب أو فرقة في دور النشأة إذا لم تكن وليدة مصادفة كما أسلفنا ـ موقف القطب الموجب، في ضوء ذلك يفهم شيوع هذا الحديث النبوي بين أوساط المتكلمين دون غيرهم ـ ستفترق أمتي... كلها هلكى... ما عدا واحدة ناجية، فذلك يعني أن ما من مذهب إلا وقد تبنى صفة القيمة: إنه حق وما عداه باطل، إنه الفرقة الناجية وما عداه من

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفرق هلكى، ادعت كل فرقة إنها تمثل قيمة إيجابية بالنسبة للإسلام بينما الفرق الأخرى تمثل اتجاهات معارضة لهذه القيمة(*).

في ضوء ذلك يفهم التوتر العنيف الذي صاحب نشأة الفرق الكلامية والذي بلغ ذروته في القرن الثالث الهجري، فكان بحق عصر الاستقطاب بين مذاهب المسلمين وفرقهم: بين الفقهاء والصوفية، بين الصوفية والحنابلة، بين الحنابلة والمعتزلة، بين المعتزلة والمشبهة وبخاصة مشبهة الشيعة، بين الشيعة وأهل السنّة، بين أهل السنّة والخوارج، بين الخوارج والمرجئة.

بلغ ذلك الاستقطاب ذروة الحدة على سبيل المثال بين المعتزلة والحنابلة زمن المحنة (من المأمون إلى الواثق)، تلك المحنة التي أورثت تياراً مضاداً للمعتزلة منذ خلافة المتوكل(**)، بلغ ذروته زمن الخليفة القادر عام ٤٠٨ أو نهى عن الكلام والمناظرة والتدريس على مذهب الاعتزال وأنذر المخالف بالعقوبة وامتثل السلطان محمود في غزنه بأمره فقتل ونفى وحبس المخالفين وأمر بلعن المعتزلة على المنابر(١).

نموذج آخر للاستقطاب الذي بلغ حدته، ما عرف باسم «محنة غلام الخليل» عام ٢٦٢ هـ، أو بالأحرى محنة الصوفية من الحنابلة، كان غلام الخليل حنبلياً اتهم الصوفية بالزندقة وأثار عليهم العامة، وسعى عند الخليفة الموفق، فأمر بالقبض على عدد كبير من الصوفية بلغوا نيفاً وسبعين، وانتهت المحنة بقتل بعضهم وهرب آخرين، وكانت ذروة الحدة بين الفقهاء والصوفية بفتنة الحلاج إذ صدرت الفتوى بتكفيره عام ٢٩٧ وقتله عام ٣٠٩هـ.

(*) أقول وذلك حادث في نشأة وتطور الأيديولوجيات والمذاهب السياسية جميعاً إذ النشأة تقضي إثبات الذات إزاء سائر الذوات.

(**) أظهر الميل إلى السنّة وأكرم الإمام أحمد بن حنبل واعتذر له وكتب بنصرة السنّة إلى الولاة والعلماء في الأمصار منذ عام ٢٣٤ هـ بينما شابهت معاملته معاملة أسلافه لفقهاء السنّة فاضطهد المعتزلة وسجن أحمد بن أبي دؤاد وزير المأمون وسبب المحنة واستصفيت أملاكه (باتون: أحمد بن حنبل والمحنة ص ٤١) وانظر أيضاً السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ١٣٨.

(١) ابن الجوزي: المنتظم جـ ١ ص ٨٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإذا كانت هذه المحن والفتن جميعاً أمراً يؤسف له في الصراع بين الأفكار، فإن حدة الاستقطاب من ناحية أخرى قد أدت إلى حدة الفكر وسورته، ففجرت بذلك الطاقة الكامنة في كل مذهب فكان أن قدم ذروة أفكاره وأنبغ علمائه ومفكريه. ممن لم يعرف لهم نظير لدى علماء ومفكرين القرون اللاحقة، لقد كان القرن الثالث الهجري أزهى عصور الإسلام في التصوف وعلم الكلام ومعظم مظاهر الفكر الإسلامي(*).

على إن هذه المحن قد شكلت منحنى في تطور الفكر، إذ مالت الأفكار من بعدها إلى الاعتدال، ففي التصوف ألقى معظم الصوفية اللوم على الحلاج لشطحاته(**) ومال التصوف من بعده إلى فكرة ضرورة التزام الحقيقة بالشريعة باستبعاد للشطحات واستنكار الدعاوى، ذلك الاعتدال الذي بلغ تمامه في القرن الخامس على يد الغزالي.

أقول إن هذا التحول في مسار الفكر من الاستقطاب إلى الاعتدال إنما هو أمر حتمي يقتضيه مسار القيم والأفكار تاريخياً ومنطقياً ونفسياً(***).

وفي علم الكلام نفر الناس من المعتزلة لا بسبب تحول الدولة عنهم، وإنما لدورهم في محنة الحنابلة من جهة ولآرائهم العقلانية التي لا تهضمها عقول العامة من جهة أخرى فضلاً عن أن بعضها يصدم وجدانهم كآرائهم في الشفاعة والدعاء للميت كما أسلفنا.

وكان من المتوقع أن يسود الحنابلة، ولكنهم بدورهم من بعد إمامهم أثاروا استياء الناس، إذ كانوا شديدي التطرف على المخالفين سواء من

(*) لا ينطبق ذلك على الفلسفة لأنها نشأت متأخرة بعد عصر الترجمة.

(**) إذ قال الجنيد شيخ طائفة الصوفية للحلاج: لقد أحدثت في الإسلام ثغرة لن تسدها إلا رأسك.

(***) تماماً كما يميل الإنسان إلى الاعتدال في مواقفه وآرائه منذ سن الأربعين بعد حدة الشباب وفورته. وإنه في السياسة التعايش السلمي بين المعسكرين كما إنه في الأفكار الحلول الوسطى: بين اليمين واليسار. بين النقل والعقل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى ولم يكن كذلك إمامهم، أو من المذاهب الكلامية أو الصوفية، وكاد الأمر يتعدى لدى عامتهم الحوار إلى إثارة الشغب والإخلال بالأمن مما أدى ببعض الخلفاء إلى تهديدهم بالنكال بهم، يقول الأستاذ أحمد أمين: وقد أتعب الحنابلة الحكومات المتعاقبة أكثر من غيرهم من أهل المذاهب الأخرى لشدة عصبيتهم والميل إلى تنفيذ آرائهم بالقوة، من إراقة الخمور ومحاربة المنكرات والتعدي على خصومهم من أهل المذاهب، وصبرهم على ما يلقون من محن تقليداً لأستاذهم الأكبر أحمد بن حنبل[1].

وهكذا أقبل القرن الرابع الهجري والأفئدة متعطشة إلى فكر جديد تكون أول سماته الاعتدال والقصد وذلك بعد أن لقي الفكر ما لقي من محن وفتن بسبب هذا الاستقطاب، وهكذا مثل الأشعري عصره تمام التمثيل، كان مسار الفكر عند منحنى خطير: من الاستقطاب إلى الاعتدال، وقد تبلور في نفسه هذا المنحنى الخطير بتحوله العنيف من الاعتزال إلى مذهب معبر عن الحل الوسط بين العقل والنقل، ومن غريب المصادفات أن يكون ذلك حوالي عام ٣٠٠ هـ ليكون رأس القرن معبراً عن فكر ذي خصائص جديدة.

على إنه ليس من المصادفات أن تنشأ مذاهب ثلاثة متعاصرة كلها تنشد الحلول الوسطى والقصد في الأفكار بين المعتزلة والحنابلة أو بين النقل والعقل وأعني بهم الطحاوية نسبة إلى أبي جعفر الطحاوي في مصر (ت ٣٢١ هـ) والأشعرية نسبة إلى ابن الحسن الأشعري (ت ٣٢٣ هـ) في العراق، والماتريدية نسبة إلى أبي منصور الماتريدي (ت ٣٢٣هـ) في سمرقند وما وراء النهر.

ونستطيع أن نتلمس مظاهر للتوفيق والحلول الوسطى وقد شكلت أهم معالم القرن الرابع الهجري وما بعده في غير علم الكلام، فتجد ظاهرة جديدة تمثلت في جماعة إخوان الصفا الذين يعدون من أهم معالم الفكر في القرن

---

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام جـ ص ١٢٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الرابع ومحاولتهم التوفيق بين شتى المذاهب تحت دعوى أن مذهبهم يستغرق المذاهب جميعاً.

هكذا نشأت الأشعرية وانتشرت تلبي حاجة فكرية منذ القرن الرابع الهجري وذلك بعد الفراغ الذي أحدثه أفول نجم المعتزلة من جهة وعدم ملاءمة فكر الحنابلة أن يكون عقيدة للأغلبية بسبب تطرفهم من جهة أخرى.

ولا يعني ذلك إطلاقاً أن الصراع بين المذاهب قد انتهى، وإنما يبقى الصراع الفكري ما دامت المذاهب والفرق، فكانت تصانيف الجبائيين والقاضي عبد الجبار ضد مخالفي المعتزلة، وتبع الشيعة أكابر علمائهم على مر العصور كالشيخ المفيد، وكان للإسماعيلية دعاتهم السريون فضلاً عن جماعة إخوان الصفا، كل ذلك مما كان لا بدّ معه إن أراد الأشاعرة أن يعلنوا للناس أنهم تابعون لأهل السنّة وقوامون على دين الله أن يدافعوا عن رأيهم أشد دفاع وأن ينالوا من خصومهم ما استطاعوا، وإن كان العصر ميالاً إلى آراء بعيدة عن التطرف قريبة من القصد والاعتدال.

ولقد استطاع المذهب الأشعري أن تكون له الغلبة دون سائر المذاهب فضلاً عن تلك التي تشاركه في القصد والاتجاه الوسط لعوامل أخرى أهمها:

١ ـ نشأة المذهب في بغداد، وقد كان ذلك من عوامل تفوقه على كل من الماتريدية في بلاد ما وراء النهر والطحاوية في مصر، لا بوصف بغداد عاصمة العالم الإسلامي سياسياً وإنما لأنها كانت آنذاك مركز الفكر وحاضرته إلى جانب مراكز أخرى في العراق وفارس، ولم تكن كذلك مصر مما لم يساعد مذهب الطحاوية على الانتشار، بل لقد سادت الأشعرية مصر ذاتها منذ الدولة الأيوبية في أعقاب الدولة الفاطمية الشيعية.

٢ ـ وساعد على انتشار المذهب وسيادته طوال القرون أن قدر له من العلماء والمفكرين الأفذاذ ما لم يقدر لأية فرقة كلامية أخرى منذ القرن الرابع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الهجري وعلى رأس هؤلاء جميعاً الإمام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) حجة الإسلام، وبفضله انتشر مذهب الأشاعرة كعقيدة لأهل السنّة من المسلمين.

واستقر المذهب في المغرب الإسلامي بفضل ابن تومرت مهدي الموحدين كما سبقت الإشارة.

٣ ـ ولنتساءل كيف قيد لمذهب الأشاعرة دون غيره أعظم علماء الأمة ومفكريها؟ لقد شهدت مراكز الفكر الإسلامي في بغداد وبلخ ونيسابور وهراة وأصفهان والبصرة والموصل ظهور حركة علمية واسعة لم يسبق لها من قبل نظير بفضل «نظام الملك» وزير الحاكم السلجوقي ألب إرسلان منذ منتصف القرن الخامس، إذ أسس هذا الوزير معاهد للعلم وأشهرها المدرسة النظامية ببغداد، كلها تدرس وتخرج علماء على المذهب الأشعري تدعيماً لعقيدة أهل السنّة، وهكذا أصبح للأشاعرة فرصة نشر مذهبهم لا في المساجد ومجالس الوعظ فحسب وإنما في المدارس ومعاهد العلم الرسمية، وحينما وشى الوشاة بنظام الملك لدى ملك شاه لإسرافه في إنفاق الأموال على المدارس، وإن هذه الأموال كان يمكن أن تنفق على جيش يرفع رايته على أسوار القسطنطينية، إذا بنظام الملك في معرض الدفاع عن نفسه يقول: إني أقمت جيشاً يسمى جيش الله إذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الله على أقدامها صفوفاً بين يدي ربها... ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك، فأنت وجيوشك في حصانتهم تعيشون، ولم يكن نظام الملك مبالغاً فيما يقول، فلا زال أهل السنّة يعيشون إلى يوم الناس هذا في كنف ورعاية وحصانة الجيوش أو بالأحرى العلماء الذين تخرجوا في معاهد تدرس المذهب الأشعري وتلقنه للناس عقيدة للمسلمين.

على إنه من الخطأ تماماً الظن أن مذهب الأشاعرة قد وجد رعاية وحماية من الدولة منذ نشأته وإن ذلك مما يسر له الانتصار والانتشار، كذلك من الخطأ الظن إن مذهب المعتزلة قد مال إلى التدهور والانحدار منذ أن تألبت

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عليهم الدولة(*)، وإنما صادف المذهب الأشعري ما تصادفه كثير من الأفكار من اضطهاد وتنكيل، وذلك ما يحتاج إلى بيان:

في عام ٤٣٦ هـ وفي مدينة نيسابور من أهم مدن خراسان، كان حاكمها السلطان طغرلبك السلجوقي وكان يناصر أهل السنّة، ولكن وزيره أبو جعفر منصور الكندري وقد كان معتزلياً حنق على أبي سهل بن الموفق أحد علماء الأشاعرة حيث كانت داره ملتقى الفقهاء وأئمة أهل السنّة، فسعى الكندري بالوشاية لدى طغرلبك ضد الأشاعرة والشافعية ناسباً إليهم آراء مبتدعة، فلعن أبو الحسن الأشعري، على المنابر، وانبرى أصحاب الأشعري للدفاع عنه ورفع أبو القاسم عبد الكريم القشيري شكوى سماها: «شكاية أهل السنّة بحكاية ما نالهم من المحنة» إلى السلطان طغرلبك يشكو فيها لعن إمام السنّة أبي الحسن الأشعري، مع إنه قمع المعتزلة والمبتدعة ويشير إلى أن ذلك إنما تم بسعاية أهل البدع ووشايتهم، وأنهم ما نقموا على الأشعري إلا أنه يقول بما قال به أهل السنّة من إثبات القدر خيره وشره وإثبات صفات الله من قدرته وعلمه وإرادته وحياته وبقائه وسمعه وبصره وكلامه، وإن القرآن كلام الله غير المخلوق وإنه تعالى تجوز رؤيته يوم القيامة وإن إرادته نافذة في مراداته، هذا وقد وقع مع القشيري بعض أصحاب الحديث وفقهاء الشافعية والأشاعرة، ولكن الكندري أمعن في إهانة الأشاعرة ومنعهم من الوعظ والتدريس واستعان في ذلك بطائفة من فقهاء الحنفية ـ وكان طغرلبك حنفياً وكان لهؤلاء ميل إلى المعتزلة، ولم يكن ذلك وقفاً على خراسان وإنما تجاوزها إلى الشام والعراق.

(*) لا زلت أكرر الرأي إن اضطهاد السلطة لا يؤدي إلى اقتلاع الآراء أو استئصالها ومن ناحية أخرى لا تفرض الآراء من فوق ـ من سلطة الدولة ـ وإنما هي كالبذور تنبت من أسفل إلى أعلى، ومذهبا الشيعة والخوارج مظهران لفرقتين دامتا بالرغم من اضطهاد السلطة. بينما خلق القرآن مظهر لفكرة ماتت في المهد لأنها مفروضة من الدولة، فليس من عوامل انتشار مذهب الأشاعرة تأييد الدولة له حسبما يرى الأستاذ أحمد أمين، وإنما يمكن أن يكون لرعاية الدولة أثره بعد أن يستكمل المذهب مقومات وجوده وقيامه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتدخل أبو سهل ابن الموفق للدفاع عن الأشاعرة ولكن لم تفلح مسعاه بل صدر أمر السلطان بالقبض على الرئيس الفراتي والقشيري والجويني (إمام الحرمين) وأبي سهل بن الموفق، وكان الأخير غائباً - وسجن القشيري والفراتي، أما الجويني فقد اختفى وسافر إلى مكة حيث بقي مجاوراً أربع سنين ومن ثم سمي إمام الحرمين، وأما أبو سهل فقد جمع أعوانه وأخرج المحبوسين عنوة الأمر الذي أثار السلطان فأمر بالقبض عليه وحبسه ومصادرة أملاكه، ثم أفرج عنه وهجر خراسان كثير من علمائها وقضاتها، ولكن الفتنة لم تدم طويلاً إذ توفي السلطان طغرلبك[1] وتولى الأمر ألب إرسلان الذي اتخذ له نظام الملك وزيراً وقتل الكندري عام ٤٥٦ هـ، وقد أشرنا إلى دور نظام الملك في نشر مذهب الأشاعرة بتأسيسه معاهد العلم التي عين فيها علماء الأشاعرة أساتذة بها.

من ذلك يتضح أن مذهب الأشاعرة كان قد استقر واعتنقه كثير من فقهاء الشافعية في كثير من مراكز الفكر الإسلامي قبل أن ترعاه الدولة أو يصبح مذهباً رسمياً في العراق وخراسان.

وإن سياسة استعداء المعتزلة الدولة عليهم زمن وزيرهم الكندري لم تكن نتيجة إلا التفاف أهل السنّة حولهم لا سيما أن لعن أبي الحسن الأشعري قد اقترن بالتعريض بالإمام الشافعي، تماماً كما ترتب على استعداء المعتزلة الدولة على الحنابلة زمن المأمون من بغض المعتزلة وعلو شأن الحنابلة.

ولم يكن نبوغ علماء المذهب الأشعري وعلو مكانتهم مستمداً من معرفتهم بعلوم الدين وحدها، وإنما استمدوا قوة الحجة والمقدرة على الجدل وعمق الاستدلال من معرفة بالمنطق والفلسفة، إذ كانت علوم الأولين منذ القرن الرابع الهجري قد بلغت من الانتشار حداً لم يكن متاحاً لمتكلمي

(١) ابن عساكر. تبيين كذب المفتري ص ١١٣ وما بعدها السبكي، طبقات الشافعية جـ٢ ص ٢٦٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المعتزلة الأوائل، ولقد أصبحت الثقافة الفلسفية العميقة عنصراً هاماً من عناصر تكوين عقلية كبار الأشاعرة، ولنذكر في ذلك إماماً كالغزالي ومعرفته الدقيقة بالمنطق والفلسفة، حقيقة لم يشتغل الأشاعرة بموضوعات الفلسفة مستقلة عن علم الكلام، ولكنهم أفادوا فائدة كبرى من المنطق والفلسفة، فنجد التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث في المعرفة، وأقسام العلم ومصادره، والدراسة النقدية لأنواع الاستدلالات مع بيان اليقيني منها والظني، هكذا بلغ علم الكلام الذروة في الإحكام والتسلسل المنطقي لدى البلاقلاني والجويني والشهرستاني والغزالي والرازي والإيجي بما لم يتح لمن قبلهم.

ولا يعني ذلك إطلاقاً رد آراء الأشاعرة إلى أصول أجنبية، فلقد كانوا ملتزمين بالعقيدة الإسلامية، وما أفادوه من الفلسفة اليونانية إنما صاغوه صياغة جديدة تلائم الفكر الإسلامي، وإنما أعني أن مذهب الأشاعرة الذي أراد له مؤسسه أن يكون إلى جانب النقل أميل منه إلى العقل أصبح يستند لدى معظم متكلميهم إلى أدلة العقل، فضلاً عن استخدام المصطلحات الفلسفية إلى حد أن تختلط فيه موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة خصوصاً لدى المتأخرين، ومع ذلك فقد ظلوا ملتزمين بالخطوط العريضة التي بها فارقوا الاعتزال من إثبات الصفات وإطلاق المشيئة الإلهية وجواز رؤية الله والحسن والقبح الشرعيين، وإنما بفضل ثقافة فلسفية عميقة تمكنوا من تقديم لهذه الموضوعات أقوى واستدلالات أعمق ونسق أكثر تكاملاً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

شخصيات الأشاعرة

في مرحلة النشأة والصياغة

١ ـ أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)

يمثل أبو الحسن الأشعري نقطة تحول هامة في الفكر الإسلامي بعامة وعلم الكلام بخاصة، فمن جهة أصبحت أغلبية أهل السنة ـ وهم بدورهم يمثلون أغلبية المسلمين ـ تدين بمذهبه ـ أو بالأحرى المذهب المنسوب إليه(*)، ومن جهة أخرى أصبح علم الكلام معترفاً به كعلم من علوم الدين منذ أن استحسن أبو الحسن الخوض فيه، وذلك بعد أن كان المحدثون وأئمة الفقه ينفرون الناس من الاقتراب منه(**).

(*) دلك أن المذهب قد اكتمل صياغته واعتقاداً بعد الأشعري خصوصاً على يدي الإمام أبي حامد الغزالي، فتسمية المذهب منسوبة إلى أبي الحسن الأشعري ولكن الفضل الأكبر في تشكيله وكما يعتنقه أتباعه راجع إلى أتباعه خصوصاً الغزالي، ومن الغريب أن عامة أهل السنّة بل ومتفقيهم لا يعرفون الأشعري مع أنهم يدينون بالإسلام معتنقين مذهباً منسوباً إليه.

(**) كنت أعطيت جدلاً في الكلام.. ظناً أن علم الكلام أجل العلوم. فلما مضى مدة من عمري تفكرت وقلت: السلف كانوا أعلم بالحقائق ولم ينتصبوا مجادلين.. فتركت الكلام واشتغلت=

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهناك خطان متوازيان بين هذا التحول في تيار الفكر الإسلامي في القرن الرابع الهجري وبين الانقلاب الذي يبدو مفاجئاً في فكر أبي الحسن الأشعري ومعتقده من الاعتزال إلى مذهبه الجديد مقترناً بخصومة عنيفة للمعتزلة، يبدو هذان الخطان المتوازيان أو بالأحرى انعكاس روح العصر على ذاته على النحو الآتي:

١ ـ بداية النهاية لمذهب المعتزلة

حياة أبي الحسن الأشعري قبل التحول

٢ ـ ظهور المذهب الأشعري

حياة أبي الحسن الأشعري بعد التحول

ومن ثم اكتسب تحول الأشعري أهمية خاصة، وأثارت الباحثين في فكره ومذهبه قدامى ومحدثين عوامل هذا التحول ودوافعه ومبرراته فضلاً عن نتائجه.

حياته وتكوينه الفكري:

هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق ـ ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري(*) ـ ولد بالبصرة عام ٢٦٠هـ، وفي نشأته ونسبه مكونات ربما لعبت دورها في تحوله.

١ ـ كان أبوه إسماعيل بن إسحق ـ والملقب بأبي بشر ـ من أهل السنة والجماعة كما كان محدثاً وقد أوصى عند وفاته إلى زكريا بن يحيى الساجي

= بالفقه ورأيت المشتغلين بالكلام ليس سيماهم سيماء الصالحين. قاسية قلوبهم غليظة أفئدتهم (أبو حنيفة النعمان) ـ لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه كما يفر من الأسد (الشافعي) ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح. وقل أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام (أحمد بن حنبل) في مقابل ذلك لأبي الحسن الأشعري كتاب: استحسان الخوض في علم الكلام.

(*) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال ابن أبي موسى الأشعري.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذي كان إماماً في الفقه والحديث وعنه روى أبو الحسن بعض الأحاديث.

٢ ـ أما موسى الأشعـري(*) فقد كان له دور معروف يوم التحكيم بين علي ومعاوية، وبصرف النظر عن نتائج التحكيم، فإن الأمر من وجهة نظر أبي موسى سعى إلى التوفيق وإلى ما ارتآه حلاً وسطاً يضع حداً للصراع. وربما كان ذلك ما سعى إليه أبو الحسن في مذهب بين الحنابلة والمعتزلة.

وقد درس أبو الحسن الفقه على أحد أئمـة الفقه الشافعي ببغداد هو أبو إسحق المروزي (ت ٣٤٠ هـ) كما تعلم الكلام على مذهب الاعتزال على يدي أبي علي الجبائي (٣٠٣ هـ) أي إلى أن بلغ الأشعري سن الأربعين[١].

الحوار والتحول:

تدور أشهر مناظرة بين الأشعري وشيخه الجبائي حول: وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله، وهي فكرة لا بد أن تثير تساؤلين.

١ ـ هل يجب على الله شيء؟

٢ ـ هل جميع أفعـال الله تعليلية؟ كيف ذلـك وهو ﴿لا يسأل عما يفعل..﴾ (الأنبياء: ٢٣)؟ وهل يتقيد الفعل الآلهي بضرورة مراعاة مصالح العباد؟ أليس في ذلك تقييد للمشيئة؟

١ ـ مناظرة في أفعال الله: هل هي تعليلية؟:

سأل الأشعري أستاذه الجبائي: ما قولـك في ثلاثـة: مؤمن وكافـر

(*) يتلمس تلاميذ الأشعري من النسب مغزى لخلع القداسة على مذهبه إذ يقولون: لما نزلت الآية: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ (المائدة: ٥٤) كان أبو موسى حاضراً فأومأ إليه النبي وقال: هم قومك يا أبا موسى. ومن ناحية أخرى ما دمنا بصدد النشأة والنسبة وأثرهما في فكره وفي تحوله فقد كان أبو علي الجبائي المعتزلي ـ وإن كان شيخه أربعين سنة ـ زوج أمه فكان لا بد أن يترجح مذهب أبيه عليه ـ سيكولوجياً ـ فضلاً عن أنه كان من المتعذر أن يصبح الأشعري رئيس المعتزلة وفيهم ابن أبي علي الذي فاق أباه: أبو هاشم الجبائي.

(١) البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١١ ص ٣٤٧ والسبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٨ وربما كانت صحبة صداقة لا تلمذة إذ توفي المروزي بعد الأشعري بمدة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وصبي، فقال الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة، ، فقال الأشعري: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبائي: لا يقال له إن المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها، قال الأشعري: فإن قال: التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن، قال الجبائي، يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف، قال الأشعري: فلو قال الكافر: يا رب علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله فأمتني صغيراً؟ فانقطع الجبائي[1].

ولا شك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء، وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه، لقد كان يمكنهم الإيمان بإحكام التدبير والنظام في الكون بالإجمال، دون أن يقحموا أنفسهم في الجزئيات لتعليل كل فعل إلهي وفقاً لمبدأ الصلاح والأصلح(*).

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية جـ٢ ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ وانظر أيضاً ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٣ ص ٣٩٨ مع اختلاف بسيط وإضافة: قال الجبائي للأشعري: إنك مجنون فرد الأشعري: لا بل وقف حمار الشيخ في العقبة!

ويعلق ابن خلكان بقوله: هذه مناظرة دالة على أن الله تعالى يختص برحمته من يشاء كما يختص بعذابه من يشاء وأن أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض، كما علق عليها السبكي بقوله: من أصولنا أنه تعالى لا يجب عليه شيء، ولا يفعل شيئاً لشيء يبعثه عليه بل هو مالك الملك ورب العالمين ـ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

(*) على أنه ينبغي أن نلاحظ أن كل الروايات التي وصلتنا عن مفارقة الأشعري للجبائي روايات أشعرية ومن ثم ينبغي أن تؤخذ بحذر. جاءت روايات مفارقة واصل للحسن البصري من قبل خصوم المعتزلة لتعطي انطباعاً أنه انشقاق وخروج على الجماعة. وجاءت روايات مفارقة أبي الحسن الأشعري للجبائي من قبل خصوم المعتزلة أيضاً لتعطي انطباعاً أنه إفحام تلميذ لشيخه من جهة وتهافت مبدأ الصلاح والأصلح من جهة ثانية ومفارقة الأقوال الباطلة ـ آراء المعتزلة ـ من جهة ثالثة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ترجع أهمية هذه المناظرة إلى أنها تحدد مسار آراء أبي الحسن الأشعري بخاصة واتجاهات المذهب الأشعري بعامة، ذلك أن العقل الإنساني قاصر عن الإحاطة بالحكمة في أفعال الله، وأن الأحكام التوقيفية في أفعال الله تترجح على الأحكام التوفيقية أو التعليلية، وأن الفعل الإلهي لا يخضع لتقييم العقل البشري وموازينه، ومن ثم فإن هذا المبدأ العام إنما يحدد معلماً هاماً من معالم الفكر الأشعري، نذهب على سبيل المثال:

١ ـ إمكان تكليف ما لا يطاق فذلك من الله جائز.

٢ ـ جواز تعذيب الأطفال ـ أطفال المشركين يوم القيامة . . فذلك من الله عدل(*).

٣ ـ حسن الأفعال أو قبحها بمقتضى الأمر أو النهي الإلهيين لا بمقتضى العقل.

٢ ـ مناظرة في أسماء الله: هل هي توفيقية؟:

دخل رجل على الجبائي فقال: هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلاً؟ فقال الجبائي: لا، لأن العقل مشتق من العقال، والعقال بمعنى المانع، والمنع في حق الله تعالى محال، فامتنع الإطلاق، فقال الأشعري فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه ـ حكيماً ـ لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج، فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع ـ والمنع على الله محال ـ لزمك أن تمنع إطلاق «حكيماً» عليه سبحانه وتعالى فلم يحر جواباً. إلا أنه قال له: فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلاً وأجزت

(*) هكذا يتخذ لفظ العدل معنى مغايراً تماماً لمعناه لدى المعتزلة فبينما مفهومه لديهم ما يقتضيه العقل من الحكمة أو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة نجد معناه لدى الأشاعرة. التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم (الملل والنحل جـ١ ص ٢٥)، أي أن العدل مبدأ رئيسي في الفعل الإلهي يحكم المشيئة لدى المعتزلة بينما هو مبدأ تابع للمشيئة لدى الأشاعرة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أن يسمى حكيماً؟ قال الأشعري: لأن طريقي في مأخذ اسماء الله السماع الشرعي لا القياس اللغوي فأطلقت حكيماً لأن الشرع أطلقه، ومنعت «عاقلاً» لأن الشرع منحه، ولو أطلقه الشرع لاطلقته[1](*).

وهكذا يتحدد مسار تفكير الأشعري ومذهبه: أن يكون المرجع في تحديد اسماء الله السمع دون العقل، ولا يعني ذلك إنكار الأشاعرة للعقل في مسائل العقيدة وإنما أن يكون موقفهم إلى السمع أو النقل أقرب وأرجح.

٣ ـ رؤيا النبي:

تنسب الروايات الأشعرية تحول أبي الحسن إلى إشارة من النبي في رؤيا، إذ لما تبحر في كلام الاعتزال وبلغ غاية كان يورد فيها الأسئلة على أستاذه فلا يجد منه جواباً شافياً تحير في ذلك، فحكى عنه أنه قال: وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد فقمت وصليت ركعتين وسألت الله أن يهديني الطريق المستقيم ونمت فرأيت رسول اللهﷺ في المنام فشكوت إليه بعض ما في من الأمر فقال: عليك بسنتي، فانتهيت وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن فأثبته ونبذت ما سواه ورائي ظهرياً[2](**).

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٥١ وما بعدها.

(*) ليس بمستبعد أن يكون الأشعري أقدر على الجدل والمناظرة من أستاذه الجبائي كما يروي الأشاعرة بينما كان هذا باعترافهم صاحب تصنيف وقلم. السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ص ٤٠.

(**) في رواية تفصيلية عن أبي الحسن بن مهدي قال «حكى لنا الشيخ أبو الحسن ـ رضي الله عنه ـ قال: كان الداعي إلى رجوعي عن الاعتزال. وإلى النظر في أدلتهم واستخراج فسادها أني رأيت رسول اللهﷺ في منامي في أول رمضان فقال لي: يا أبا الحسن كتبت الحديث؟ فقلت: بلى يا رسول الله. فقال لي ﷺ: فما الذي يمنعك من القول به؟ قلت: أدلة العقول منعتني فتأولت الأخبار. فقال لي وما قامت أدلة العقول عندك على أن الله تعالى يرى في الآخرة؟ فقلت: بلى يا رسول الله فإنما هي شبه. فقال لي: تأملها وانظر فيها نظراً ما استوفى فليست بشبه بل هي أدلة.. فلما انتبهت فزعت فزعاً شديداً، تعليق: هل رؤية الرسول تفزع أم تنزل السكينة؟ وأخذت أتأمل ما قالهﷺ واستثبت فوجدت الأمر كما قال، فقويت أدلة الإثبات في =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قد لا يثبت التفكير العلمي للرؤيا قيمة علمية خصوصاً أنها وردت في روايات الأتباع الذين يهمهم أن يضفوا على قول الأشعري قداسة دينية إذ أن رؤيا النبي حق، ولكن التفسير السيكولوجي لا يرفضها، فحين يقع المتدين في الحيرة والشك وتتكافأ لديه الأدلة ـ والأمر لا يتعلق بفكر مجرد وإنما باعتقاد ـ فإنه لا بد أن تبلغ الأزمة الروحية غايتها وأن يتلمس صاحبها الهداية

= قلبي. وضعفت أدلة النفي. فسكت ولم أظهر للناس شيئاً. وكنت متحيراً في أمري، فلما دخلنا في العشر الثاني من رمضان رأيتهﷺ قد أقبل. فقال: يا أبا الحسن: أي شيءعملت فيما قلت لك؟ نسيت: يا رسول الله، الأمر كما قلتﷺ. والقوة في جانب الإثبات. فقال لي: تأمل سائر المسائل وتذاكر فيها. فانتبهت فقمت وجمعت جميع ما كان بين يدي من الكتب الكلاميات وخبرتها ورفعتها. واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية. ومع هذا فإني كنت أفكر في سائر المسائل لأمرهﷺ إياي بذلك، قال: فلما دخلنا في العشر الثالث رأيته ليلة القدر فقال لي ما عملت فيما قلت لك؟ فقلت يا رسول الله أنا أتفكر فيما قلت، ولا أدع الفكر والبحث فيها إلا أني رفضت الكلام كله وأعرضت عنه، واشتغلت بعلوم الشريعة، فقال لي مغضباً ومن الذي أمرك بذلك؟ صنف وانصر هذه الطريقة التي أمرتك بها فإنها ديني وهي الحق الذي جئت به (قال لي أبو الحسن الأشعري، فأخذت في التصنيف والنصرة وأظهرت المذهب) ابن عساكر تبيين كذب المفتري ص ٤٢ ـ ٤٣.

تعليق: لا نعلم في أحوال الكشف الصوفي ورؤيا النبي شيئاً من الجدل والحوار وإنما أن يصبح فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يتطرق إليه الغلط أو الوهم. فبالمقياس الصوفي الرواية مختلقة. إذ تتعمد التوقيت بأيام مقدسة آخرها ليلة القدر والحوار في تفصيلات الكلام، وتجعل بعض الروايات الأشعري في سن الأربعين ـ كسن النبي يوم مبعثه ـ ثم تضيف بعض الروايات فتجعل مجيء النبي للأشعري كنزول جبريل على النبي إذ يقول الأشعري للنبي في منامه: يا رسول الله كيف أدع مذهباً تصورت مسائله منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟ فيرد النبي لولا أني أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى أبين لك وجوهها وكأنك تعد إتياني إليك هذا رؤيا؟ أورؤياي جبريل كانت رؤيا؟ جد فيه فإن الله سيمدك بمدد من عنده. قال (أي الأشعري) فاستيقظت وقلت: ما بعد الحق إلا الضلال، وأخذت في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة وغير ذلك فكان يأتيني شيء والله ما سمعته من خصم قط ولا رأيته في كتاب. فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني به رسول اللهﷺ (ص ٤٠ ـ ٤١ من كتاب ابن عساكر: تبيين كذب المفتري) وخلاصة القول إن رؤيا النبي في المنام خصوصاً في حالة القلق الروحي ومناشدة الهداية غير مستبعدة. ولكن الرواية على هذا النحو مختلقة ملفقة من أجل قداسة زائفة للأشعري وحقد أعمى على المعتزلة إذ تدمغهم الرواية بتكفير النبي إياهم وتجعل من اعتزال الأشعري قبل تحوله جاهلية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التي تأتيه عادة ممثلة في توجيه في المنام من شخصية لها قداستها كالرسول، غير أن المصادر نفسها لا تذكر شيئاً عن تجربة روحية للأشعري كتلك التي مر بها الغزالي، تجربة يتضح فيها تطور الشك وتزايده واستفحاله إلى درجة التأزم ثم التحول، هذا ولكي تتأكد القداسة على تحوله تتعمد الروايات أن تجعل ذلك في شهر رمضان على ثلاث مرات، يحدد له الرسول تحديداً قاطعاً، في المرة الأولى في أول رمضان أن الله يرى في الآخرة، فيحاور الأشعري الرسول في المنام! أن أدلة العقول تمنع هذا القول، فيرد عليه الرسول أن يتأمل، ثم يأتيه في المرة الثانية في العشر الثاني من رمضان يأمره أن ينظر ويصنف سائر المسائل ـ رؤية الله في الآخرة والشفاعة لأهل الكبائر ـ ثم يأتيه مرة ثالثة في ليلة القدر بعد أن هجر كتب الكلام وعكف على القرآن والحديث فيغضب الرسول لهجره كتب الكلام ويأمره أن ينظر في الطريقة التي أمره بها (فإنها ديني وهي الحق).

وبصرف النظر عن حقيقة هذه الرؤيا فإنها بدورها تفصح عن معالم رئيسية في المذهب الأشعري، ففضلاً عن أن علم الكلام أصبح معترفاً به كعلم من علوم الدين، وذلك ما يرجع لأبي الحسن الأشعري الفضل فيه، فإن المذهب قد قدم نفسه على أنه معتقد أهل السنة والجماعة وما كان يدين به الرسول، وأن مخالفيهم ـ ويعنون المعتزلة على الخصوص ـ كفار، حقيقة لقد كان شائعاً أن تكفر الفرق الإسلامية بعضها بعضاً. ولكن ليس بين هذه الفرق من أضفى القداسة على مذهبه ـ بل ولا الإمام أحمد بن حنبل نفسه مع حدة الصراع بينه وبين المعتزلة ـ كما ادعى الأشاعرة، لقد جعلوا من الآراء المذهبية ديناً ومن الخلافيات أصولاً ومن خالفهم في المذهب فكأنه خالف الرسول، وتلك دعوى عريضة.

٤ ـ وخطبة منبرية:

وتحدد الروايات الأشعرية ـ حسبما ذكر ابن عساكر والسبكي وابن خلكان ـ تحوله المفاجيء بخطبة منبرية، إذ غاب عن الناس خمسة عشر يوماً في

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بيته ثم خرج إلى الجامع بالبصرة، وصعد المنبر بعد صلاة الجمعة قائلاً: معاشر الناس إنما تغيبت عنكم هذه المرة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي شيء فاستهديت الله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما أنخلع من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب التي ألفها على مذهب أهل السنة إلى الناس[1] وتحدد رواية ابن خلكان ما انخلع عنه من معتقدات حين صاح قائلاً: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان ابن فلان كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها وأنا تائب مقلع مخرج لفضائح المعتزلة ومعايبهم.

كان هذا أول إعلان من الأشعري عن تحوله، وقد سبق ذلك حسب رواية ابن عساكر رؤيا النبي التي سبقتها حيرته حين كان يورد من أسئلة على شيخه الجبائي ولا يجد عنده جواباً شافياً. والآن ما حقيقة دوافع هذا التحول؟.

ظاهر تحول الأشعري كما أوردته الروايات الأشعرية أنه فجأة سواء رجع ذلك إلى رؤيا النبي أو إلى خطبته المنبرية التي أعلن فيها تحوله(*)،

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٣٩، والسبكي: طبقات الشافعية جـ٢ ص ٢٤٥، وابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٢ ص ٤٤٦.

(*)يفسر ماكدونالد هذا التحول بالحنين إلى دين البادية ومعتقدات أسلافه من عرب الصحراء الذين تجري في عروقهم دماؤهم.

غير أن عامل الوراثة لا يكفي وحده لتفسير التحول فضلاً عن أن مذهبه ليس هو مذهب السلف من أهل السنة ويفسر شيتا ذلك التحول بأنه لما عكف الأشعري على دراسة الحديث اتضح له ما بين رأي المعتزلة وروح الإسلام من تناقض.

ولكن القول بالتعارض بين روح الإسلام وبين الأصول المعتزلة دعوى خطيرة قد تكون تبريراً لهجوم الأشعري على المعتزلة بعد تحوله ولكنها ليست باعثاً حقيقياً على التحول، كيف يحتاج الأمر إلى أربعين سنة حتى يكتشف الأشعري التناقض لو كان الاعتزال يناقض حقيقة روح الإسلام؟ إنما أقرب إلى الدقة أن يقال بالتعارض بين فكر المعتزلة وروح المحدثين، إذ طالما اتهم المعتزلة رجال الحديث بالحشو ـ وبما اتهموا بعضهم بالتجسيم والتشبيه ـ فضلاً عن اتهامهم بنقد السند دون نقد المتن، ولطالما اتهم رجال الحديث المعتزلة بالإعراض عن الاستناد إلى حديث رسول الله.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وحقيقة أن إعلان التحول كان فجأة وربما مفاجأة، ولكن المصادر ذاتها تذكر أنه كان يورد الأسئلة على شيخه الجبائي فلا يجد عنده جواباً شافياً مما يدل على أن عوامل الحيرة والتشكك في مذهب المعتزلة كانت تعتمل في نفسه.

على أن التحول الديني أو المذهبي إنما يرجع إلى عاملين متناقضين يتصارعان في النفس ولا يمكن لهما أن يتعايشا معاً، لقد ظل على مذهب الاعتزال أربعين سنة ـ أو على الأصح حتى سن الأربعين ـ ولكنه كان يتعبد في الفقه على مذهب الشافعي فضلاً عن أن أباه كان من رجال الحديث، لقد تفقه على يدي أبي إسحق المروزي وروى الحديث عن تلميذ والده زكريا الساجي، ولقد كان الاتجاهان متنافرين سواء بين الاعتزال وشافعية المذهب أو بين المعتزلة ورجال الحديث، فلقد ذم الإمام الشافعي علم الكلام وكان يعني بذلك المعتزلة[1]، وقد هاجمهم في بعض كتبه ولم يقبل شهادتهم[2]، ومن ثم فقد كان من المتعذر أن يظل معتزلياً ويتعبد في الفقه على مذهب الشافعي، ولإمام الفقه آراء كلامية تخالف أقوال المعتزلة، كان يقول في القرآن أنه كلام الله غير المخلوق ويعتقد برؤية الله يوم القيامة، وبشفاعة النبي لمرتكبي الكبائر، وبالقضاء والقدر خيره وشره، ومن ثم فإن هذه هي الموضوعات التي كانت أول ما أعلن أبو الحسن الأشعري على المنبر أنه انخلع منها، ولم تكن من تلك التي أفحم فيها شيخه (تعليل أفعال الله)، لقد ترجحت لديه آراء الشافعي الكلامية على تعاليم الاعتزال(*) ولا شك أن مكانة الشافعي الدينية تفوق مكانة أي شيخ من شيوخ المعتزلة.

---

(١) محمد أبو زهرة: الشافعي ص ١٢٤ ومن أقواله: ولأن يبتلى المسلم بأي ذنب ما خلا الإشراك بالله خير له من أن يبتلى بالكلام.

(٢) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٣٣.

(*) لا بد أن يتسق الموقف الكلامي مع المذهب الفقهي ومن ثم ندر بين المعتزلة من كان شافعياً أو مالكياً ومن المتعذر إن لم يكن من المستحيل أن يكون حنبلياً، فالغالبية الساحقة من المعتزلة أحناف (مذهب أهل الرأي والقياس) كما أن معظم الأشعرية شافعية ـ ومالكية في شمال إفريقية ـ وأهل السلف من أتباع ابن تيمية حنابلة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وربما أعجب الأشعري بالدور الذي قام به الإمام الشافعي في التوسط بين أهل الحديث وأهل الرأي، فلقد قصر أبو حنيفة نظره على الجزئيات والتفاصيل من غير مراعاة القواعد والأصول، وعمل بالرأي والقياس حين كان يشك في خبر عن الرسول، أما مالك فربما أفرط في مراعاة المصالح المرسلة واهتم بالحديث معرضاً عن الرأي، فجاء الشافعي ليجمع بين القواعد والفروع فكان مذهبه أقصد المذاهب[1]، كان الأشعري على وعي أنه ينتظر دور مماثل في الأصول في الصراع الدائر في عصره بين غلو المعتزلة في العقل ووقوف الحنابلة عند النقل(*).

هكذا ترجحت لدى أبي الحسن الأشعري[2] شافعية مذهبه الفقهي حتى تعذر عليه إمكان التعايش مع أفكار المعتزلة، بل أن تبجيله لم يكن مقصوراً على الشافعي بل تعداه إلى سائر أئمة الفقه والحديث وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل خصم المعتزلة إذ يقول الأشعري فيه. قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيهﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما عليه أحمد ابن حنبل - نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته - قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق بعد ظهور الضلال، حقيقة أن هذا القول قد صدر عنه بعد تحوله وربما قصد به استمالة الحنابلة، ولكن لا بد أن تعظيمه لأحمد بن حنبل كان في قرارة نفسه قبل التحول بل أنه من الدوافع الأساسية لحملته الشعواء التي شنها عقب تحوله على المعتزلة.

وإذا كان مذهبه الفقهي هو العامل الحاسم في تحوله، إذ الفقه والكلام

---

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٢٥.

(*) مع ملاحظة أن الشافعي لم ينقلب على المذهب الحنفي انقلاب الأشعري على الاعتزال وتهجمه عليه.

(٢) أبو الحسن الأشعري: الابانة عن أصول الديانة ص ٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

متكاملان(*)، ومن ثم وجه اتساق موقف المسلم أصولاً وفروعاً: كلامياً وفقهياً(**)، فإنه لا يمكن إغفال أثر التيارات الفكرية في عصره وانعكاساً على نفسه، فقد كان نجم المعتزلة في أفول، وكان أهل السنة ينظرون إليهم في القرن الثالث بعين الكراهية(١)، لقد حملوهم مسؤولية الفتن والاختلاف فضلاً عن أن المجتمع الإسلامي قد ضاق ذرعاً بتصورهم العقلي الجاف للموضوعات الإلهية، ولم تكن في نظريات المعتزلة ما تشبع العاطفة الدينية للرجل العادي، ولم يكونوا يأبهون بأن يجيبوا العامة في آرائهم، فقد عاشوا ـ كأية فرقة تستند إلى العقل ـ كأنهم فئة فكرية أو أقلية مثقفة يسودها الاستعلاء الفكري على تصورات العامة ووجدانهم، بل أن في آراء المعتزلة ما يصدم عواطف الجماهير، ولم يترددوا في إعلان هذه الآراء في المواقف التي تقتضي العاطفة والمشاركة الوجدانية، من هذه الآراء إنكار الشفاعة في الكبائر أو عدم نفع الدعاء أو الاستغفار للميت.

هذا وقد كانت تسود العصر حاجة فكرية ملحة إلى الحلول الوسطى والآراء المعتدلة. وليس أدل على ذلك من ظهور ثلاثة متعاصرين متفقين في نزعة التوسط بين النقل والعقل متقاربين في آرائهم الكلامية أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) في العراق، وأبو جعفر الطحاوي (ت ٣٣١ هـ) في مصر، وأبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٢ هـ) في سمرقند وما وراء النهر، وأن يسود العصر وما بعده مذهبا اثنين منهم: الأشعري والماتريدي.

(*) لاحظ تسمية علم الكلام بالفقه الأكبر.

(**) وحين أفل نجم المعتزلة التمس الأحناف لهم مذهباً إلى العقل أقرب منه إلى النقل من بعد أن عاد تيار التوسط بين العقل والنقل في القرن الرابع الهجري وما بعده فاتجهوا إلى المذهب الماتريدي.

(١) آدم متز ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ص ٢٨٦ نشر بيت المغرب.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مؤلفـــاته

تصل مجموعة مؤلفات أبي الحسن الأشعري إلى ٩٨ كتـابـاً(*) يمكن تصنيفها حسب موضوعاتها على النحو الآتي:

١ ـ مجموعة كتب في الرد على المعتزلة سواء أكانت نقوضاً على بعض كتب المعتزلة كالجبائي (أبو علي) والبلخي والأسكافي والعلاف أم نقد لآراء المعتزلة في خلق الأفعال وفي الاستطاعة والصفات وفي القدر والتولد ورؤية الله والاسماء والأحكام وفي الجسم، هذا إلى جانب تفسير للقرآن يرد فيه على تأويلات الجبائي والبلخي لبعص آيات القرآن.

٢ ـ مجموعة كتب في الرد على الفلاسفة وقولهم بقدم العالم، والمقصود فلاسفة اليونان وما ورد في كتاب أرسطو (الآثار العلوية) أو أبرقلس (العلل) وكان قد ترجمه إسحق بن حنين.

٣ ـ مجموعة كتب في الرد على الطبائعيين (الأشياء تفعل بالطبع كالنار من طبعها الإحراق) والدهريين (القائلين بقدم الدهر المنكرين لوجود قوة إلهية خالقة من أمثال الفلاسفة الطبيعيين).

٤ ـ كتب في الرد على البراهمية والمجوس واليهود والنصارى.

٥ ـ كتب في الرد على الشيعة وإنكار النص وإثبات إمامة أبي بكر(**).

وإذا صرفنا النظر عن كتبه التي ألفها دفاعاً عن الإسلام ضد فلاسفة اليونان أو أصحاب الأديان الأخرى وهي كتب لم يشتهر بها، فإن سائر كتبه

(*) راجع في ذلك وفي أسماء هذه الكتب: لابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص ١٢٨ وما بعدها، وراجع أيضاً: د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين الجزء الأول ص ٥٠٥ ـ ٥٣٣ مع دراسة نقدية تحقيقات ما حقق منها.

(**) يضاف إلى ذلك كتب تنطوي على أجوبة على مسائل في علم الكلام كانت ترد إليه من شتى البلدان.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تكشف عن اتجاه معارض لكل من المعتزلة والشيعة. على أن أهم كتبه المنشورة والتي يستند إليها الباحثون عادة أربعة:

١ ـ الابانة عن أصول الديانة: (نشر بحيدر أباد ١٤٢١هـ. ثم بالقاهرة ١٣٤٨ هـ).

٢ ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (نشره الأب رتشارد مكارثي اليسوعي في بيروت ١٩٠٣ ثم حمود غرابة ١٩٥٥ بالقاهرة).

٣ ـ مقالات الإسلاميين(*) (نشره ريتر في اسطنبول ١٩٣٠ ثم محيى الدين عبد الحميد ١٩٥٠ بالقاهرة).

٤ ـ استحسان الخوض في علم الكلام (نشرت بحيدر أباد بالهند ١٣٢٣هـ. ثم مكارثي مع كتاب اللمع ١٩٥٣).

وما زالت هذه الكتب محل بحث من الدراسين: بصدد كتابه الأبانة تدور مشكلة: هل النص الوارد فيه للأشعري؟ هل أقحمت زيادات فيه على نص الأشعري من أحد الأشاعرة المتأخرين؟ متى ألفه؟ أما بصدد كتابه اللمع فتثار عادة مشكلة: أيهما اللاحق تأليفاً؟ الابانة أم اللمع؟ واللاحق يدل عادة على آخر آراء المفكر وأنضجه وما استقر عليه، أما الابانة فيبدو أنه ألفه عقب التحول، لأنه يحمل خصومة مسرفة للمعتزلة، والتحول المذهبي لا يعرف عادة الاعتدال، وإنما انتقال من تأييد إلى عداوة، وأشد ما تكون العداوة عقب التحول، في الابانة حملة شعواء على المعتزلة وعرض مشوه لأفكارهم مع معرفة الأشعري الدقيقة والعميقة لحقيقة آرائهم، من ذلك مثلاً

(*) الكتاب في نشرتيه (نشرة ريتر أو نشرة محيى الدين عبد الحميد) ورد باسم مقالات الإسلاميين ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن اسم الكتاب كما ورد في ثبت اسماء مؤلفات الأشعري لدى ابن عساكر أو غيره: مقالات المسلمين وأن لفظ (إسلاميين) إنما هو استعمال غير مألوف لا في عصر الأشعري ولا قبله وأنه ينبغي أخذ باللفظ الذي استقر عليه الاستعمال في القرآن والسنة: مسلم ومسلمين حتى وإن جاءت هذه التسمية في عناوين المخطوطات التي استند إليها المحققان (د. عبد الرحمن بدوي: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تكفيره إياهم لقولهم بخلق القرآن بمعنى أنه «مختلق» ودانوا بخلق القرآن نظيراً لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا إن هذا إلا قول البشر، فزعموا أن القرآن كقول البشر، ومن ذلك أيضاً اتهامهم بأنهم أثبتوا خالقين لقولهم بحرية الإرادة وشبههم بالمجوس، وإثباته الوجه واليدين والعين ونزول الله ومجيئه على نحو اقترب فيه من المجسمة[1]، وما ذاك إلا معارضة لمذهب المعتزلة في الصفات، لم تكن هذه المواقف من الأشعري تمليها عليه حقيقة معتقده أو توسط بين النقل والعقل أو حتى إعلاء من قيمة النص بقدر ما أملتها عليه عداوة مفرطة(*) للمعتزلة عقب تحوله وسعى إلى هدم آرائهم، بل أنه استهل الكتاب بحملة على المعتزلة مقترنة بتودد مفرط للحنابلة حتى خص الإمام أحمد بن حنبل ـ دون سائر الأئمة بالذكر صراحة ـ ليعلن انتماءه إليه، مع أن منطق الأمور كان يقتضي أن يذكر الإمام الشافعي الذي يتعبد على مذهبه، ولا يكفي لتبرير هذا التودد ما ذهب إليه ابن عساكر من أن ليس لأحمد مذهب خاص في المعتقد سوى ما عنيه جمهور أهل السنة، وهأنذا على معتقد يجمعني وإياه[2]، لأن آراءه التي أعلنها في اللمع لا تتفق مع آراء أحمد ابن حنبل، ومن ثم فقد اتهمه الحنابلة بأنه لم يتخلص تماماً من آراء المعتزلة.

أما آرؤه في اللمع فقد جاءت أقرب إلى القصد وأبعد عن التحامل وأكثر نضجاً ومن ثم أدق تعبيراً عن حقيقة مذهبه، فلا تحكمها انفعالات العداوة البادية عقب التحول، ومن ثم فهي أجدر من آرائه في الابانة في التعبير عن حقيقة آرائه.

أما كتابه «مقالات الإسلاميين» فقد عرض في جزئه الأول لآراء مختلف الفرق كالشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة وأصحاب الحديث وكل فرقة منها

---

(١) الأشعري: الابانة عن أصول الديانة ص ٧، ٨ (طبع إدارة الطباعة المنيرية بالأزهر).

(*) تتناسب هذه العبارة مع ما ذكره الرواة من حركة أشبه بالتمثيلية حين خلع رداءه على المنبر معلناً انخلاعه عن المعتزلة.

(٢) المرجع السابق ص ٤

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تندرج تحتها فرق أخرى، وفي الجزء الثاني تصنيف وفقاً للموضوعات، فيتناول مسائل في دقيق الكلام وجليله، وآراء مختلف الفرق فيها، وهو وأن أكثر من التفريعات والتقسيمات التي تشوه العرض ولا تعطي عمقاً للموضوعات فإنه كان موضوعياً في عرضه لموقف المعتزلة.

أما استحسان الخوض في علم الكلام، فهو بدوره قد آثار تشكك بعض الباحثين في حقيقة نسبته إليه، لأن موضوع استحسان الخوض في الكلام ولم يكن مستساغاً من أهل العصر خصوصاً أئمة الفقه والحديث، وإنما تقبله العلماء في عصر متأخر عن عصر الأشعري، ولكن لم لا يكون الأشعري أول من مهد لهذا الاعتراف بكتابه هذا؟ هذا وقد أخذ عليه الحنابلة مع تودده إليهم أنه خاض كثيراً في مسائل الكلام في منازعاته الفكرية مع المخالفين سواء من أصحاب الديانات الأخرى أو من المعتزلة والشيعة وذلك مما نفر الحنابلة منه، فألف رسالته هذه تبريراً لموقفه مستحسناً الخوض في علم الكلام(*).

منهجه:

يستند منهج الأشعري الذي حدد موقفه من المعتزلة إلى عاملين رئيسيين:

الأول: إن إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدي إلى نصرة الدين، إنه

(*)ورد في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى أنه لما دخل الأشعري بغداد جاء إلى البربهاري أحد علماء الحنابلة ـ فجعل الأشعري يقول: رددت على الجبائي وعلى أبي هاشم. ونقضت عليهم، وعلى اليهود والنصارى والمجوس.. وأكثر الكلام. فلما سكت قال البربهاري: ما أدري مما قلت لا قليلاً ولا كثيراً. ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبدالله أحمد بن حنبل. فخرج الأشعري من عنده وصنف كتاب الأبانة. فلم يقبله البربهاري منه ويبدو أنه ألف عقب ذلك استحسان الخوض في علم الكلام.. أي إذا كان تودد الأشعري إلى الحنابلة وإمامهم لم يعجب علماءهم بسبب خوضه في الكلام فقد كان على الأشعري ومعظم مؤلفاته إن لم تكن كلها في علم الكلام أن يبرز استحسان الخوض فيه. هذا وقد دافع ابن عساكر عن الأشعري مثيراً للشك في هذه المقابلة التي يبدو فيها الأشعري أقل منزلة من أحد علماء الحنابلة ببغداد (ابن عساكر: تبيين كذب المفتري.. ص ٣٩٠ ـ ٣٩١).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

استبدال العقل بالعقيدة، وكيف تكون معتقداتنا عن الله إذا كان العقل هو المرجح عند التعارض على النقل؟.

الثاني: أنه لا بد من الإيمان أن في الدين أحكاماً توقيفية(*)، ذلك مبدأ جوهري في الاعتقاد ولا يكون بدونه إيمان، وما عسى أن يكون الدين إذا استباح الإنسان لعقله أن يخوض في كل فعل أو أمر إلهي، إن ذلك يتنافى تماماً مع مفهوم الإيمان وما يقتضيه من تصديق وتسليم.

على أن ذلك لا يعني معارضة للعقل إذ انتقد الجمود والتقليد بقوله: إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال(١)، ويقول في نص آخر أوضح وأصرح في الدلالة على نهجه، حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات، والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات، ولقد تلمس الأشعري الحلول الوسطى في المشكلات الكلامية التي عالجها، يتضح ذلك في آرائه في مسائل صفات الله وخلق القرآن، ومع خصومته للمعتزلة فإنه لم يهمل منهج العقل وذلك مما أثار عليه الحنابلة واتهموه أنه لم يتخلص تماماً من ميل إلى الاعتزال(٢)، على أن ذلك لا يعني أنه كان إلى العقل أميل من النقل، على العكس فإنه إذا اتهم بأنه لم يلتزم الوسط بين النقل والعقل في بعض المسائل ـ كما يرى العالم المعاصر زاهد الكوثري ـ وأنه كان يميل إلى طرف من

(*)راجع في ذلك مناظرته مع الجبائي حول أفعال الله وكذلك مناظرته الأخرى حول اسمائه تعالى.

(١) الأشعري: استحسان الخوض في علم الكلام ص ٨٧.

(٢) ابن تيمية: موافقة صرح المعقول لصحيح المنقول جـ ٢ ص ١٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الطرفين، فإن هذا الطرف هو بلا شك جانب النقل، أنه إذا تعارض العقل والنقل فإن النقل هو المقدم، إذ يجب أن يتبع العقل النص ولا يحيد عنه.

وليس أدل على ميله إلى جانب النقل دون العقل من مخالفة مذهبي الحلول الوسطى المعاصرين له لاتجاهه، فنظرية الكسب في رأي الماتريدية ليست إلا صورة قريبة من الجبر، كذلك خالفه الطحاوي في إجازته على الله تكليف ما لا يطاق(*).

أولاً ـ وجود الله:

يستدل الأشعري على وجود الله بإحكام الصنع والتدبير في العالم، فإذا أبصر الإنسان ذاته وجد أنه قد انتقل من طور إلى طور، كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحماً وعظاماً ودماً، ويعلم الإنسان أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنه لا يقدر في حال كمال قوته وتمام عقله أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ولا أن يخلق لنفسه جارحة، يدل على ذلك أنه في حال نقصانه وضعفه غير قادر على أن يكمل نفسه، وفي حال هرمه وكبره عاجز عن أن يرد حاله إلى الشباب، فدل ذلك على أن ناقلاً نقله من حال إلى حال ومدبراً دبره، ولكن ألا يجوز أن يكون انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر؟ أنه كما لا يجوز أن يتحول القطن فيصبح غزلاً مفتولاً ولا ثوباً منسوجاً بغير غازل ولا ناسج. وكما من وجد قصر منيفاً لا يتوقع أن يجد الطين قد انتقل بنفسه إلى حالة الأجر وينتضد على بعض بغير صانع ولا بان، كذلك حال الإنسان(1)، قال تعالى ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾.

(*) ربما لا يعبر هذان الرأيان للأشعري: الكسب وتكليف ما لا يطاق عن ميل إلى النقل بقدر ما يعبر عن بعد اتجاه العقل.

(1) الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٣٠ وقد استخلص الأشعري دليله من القرآن. ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ (المؤمنون: ١٢ ـ ١٤).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثانياً ـ صفات الله: (أ) صفات الذات:

١ ـ الله «ليس كمثله شيء» واحد عالم قادر حي: والله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً، لأنه لو أشبه المحدثات لكان حكمها، وهو واحد لأنه لو كان أكثر من إله لما جرى تدبير العالم على الإحكام والنظام، قال تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، والله عالم لأن الأفعال المحكمة لا تكون كذلك إلا إن صدرت من عالم إذ لا تصدر دقائق الصنعة إلا ممن علمها. والإنسان بما فيه من اتساق الحكمة كالحياة التي ركبها الله فيه، والفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه ومجاريها كل ذلك يدل على أن الذي صنع ذلك لا بد عالم بكيفيته وكنهه، كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من حي قادر[1].

لم يفارق الأشعري المعتزلة حين أثبت العلم والقدرة والحياة صفات ذات لله تعالى، كذلك ذهب الأشعري إلى أن الله ليس بجسم لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، فإن قيل جسم لا كالأجسام كان رده أننا لا نطلق على الباري أسماً لم يسم به نفسه ولا سماه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه، ووجه الاختلاف معهم لا في الفكرة وإنما في الدليل فدليلهم عقلي ودليله سمعي، على أنه يختلف معهم بعد ذلك في سائر الصفات.

٢ ـ الله «فعال لما يريد»: يتوسع الأشعري في شرح الإرادة لأنها تحدد موقفه من أهم نظرية له وأعني بها نظرية الكسب فضلاً عن أن الإرادة الإلهية من موضوعات الخلاف الشديد بينه وبين المعتزلة.

والإرادة صفة ذات لله[*] إذ يستحيل أن يكون الباري موصوفاً بضد الإرادة من عجز أو جهل أو سهو، وإذا بطل وصف الله بضد الإرادة وثبت أنه يريد فإنه عز وجل لم يزل مريداً، كذلك لا بد أن يكون مريداً لكل

---

(١) المرجع السابق ص ١٠ ـ ١١.

(*) صفات الذات هي التي يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شيء يجوز أن يراد، لأنه إذا كانت الإرادة من صفات الذات فقد وجب أن تكون عامة في كل ما يراد على الحقيقة، مثل الإرادة في ذلك مثل العلم، إذ لما كان العلم من صفات الذات فقد وجب عمومه بكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته، أنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله ما لا يريده، ولو وجدت المعاصي دون إرادته فهذه صفة الضعيف المقهور، تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً[1].

٣ ـ الله: سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام: كان المعتزلة قد أثبتوا صفات ثلاث أزلية لله ومنعوا سائر الصفات التي توهم التشبيه، أما الأشعري فقد أثبت صفات أزلية سبع: عالم قادر حي مريد سميع بصير متكلم، لأنه يستحيل أن يتصف الله بأضداد هذه الصفات.

(ب) صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته:

صفات الله قائمة بذاته أي أنها ليست هي ذاته ولا هي غيره، لا يتصور أن يكون الله حياً بغير حياة أو عالماً بغير علم أو قادراً بغير قدرة أو مريداً بغير إرادة، إذ لا معنى لعالم إلا أنه ذو علم، ولا لقادر إلا أنه ذو قدرة ولا لمريد إلا أنه ذو إرادة، قال تعالى ﴿أنزله بعلمه﴾ (النساء: ١٦٦) وقال: ﴿وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه﴾ (فاطر: ١١).

ولكن هل معنى مخالفة الأشعري للمعتزلة في قولهم صفات الله عين ذاته أنه يثبت هذه الصفات مغايرة للذات؟ لا يستطيع الأشعري أن يتبنى هذا الموقف لأن هذا هو الاعتقاد المسيحي وما ترتب عليه من تثليث، أما هو فيثبت هذه الصفات قائمة بالذات لا هي هو ولا هي غيره، لقد خالف المعتزلة لأنه يرى في موقفهم تعطيلاً للصفات فضلاً عن ترادف مفاهيمها، مع أن معنى العلم غير معنى القدرة، وكذلك في الحياة وسائر الصفات، حقاً لقد ذهب المعتزلة لتفسير اختلاف العلم عن القدرة إلى القول باختلاف المعلوم

(١) الأشعري: اللمع. ص ٢٨ ـ ٣١ والإبانة عن أصول الديانة ص ٤٦ ـ ٤٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عن المقدور، ولكن الأشعري لا يجد ذلك دليلاً كافياً ومن ثم فإنه يلزمهم إمكان القول: يا علم الله اغفر لي، إذ طالما لم تفترق الذات عن الصفات معنى فإنه لا تمايز بين معنى العلم ومعنى أية صفة أخرى، إن إثبات اختلاف معنى كل صفة عن غيرها لا يكون في نظر الأشعري إلا بإثبات هذه الصفات قائمة بالذات(*)، أما قول المعتزلة عالم وعلمه ذاته، قادر وقدرته ذاته فإنما يلزم عنه أن يكون مفهوم الصفتين: العلم والقدرة واحدة وإلا أمكن أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته. ولكن لما لم يكن الأمر كذلك فقد علم أن الاعتبارين مختلفان.

وإن أخذ على المعتزلة أنهم ضيقوا على أنفسهم حين التزموا بموقف الطرف المقابل للتصور المسيحي(**) معتقدين أن التوحيد لا يكون إلّا بإثبات صفات هي الذات، غافلين عن أن الذات تتعلق بالوجود العيني وأن الصفات تتعلق بالوجود الذهني، وأن الاعتقاد أن معنى الصفة غير معنى الذات لا يعني إثبات ذات مجردة عن الصفات وإنما يعني فقط أن الصفة ـ أية صفة ـ ليست عين ذات الموصوف، فالعلم غير العالم، وهي المشكلة التي ظلت تواجه المعتزلة إلى أن قال أبو هاشم بنظريته في الأحوال، ولم يغنهم عن ذلك الدفاع بالقول تارة: اختلاف العلم عن القدرة لاختلاف المعلوم عن المقدور، وتارة أخرى: بنفي أضداد هذه الصفات عنه ـ قولي عالم إثبات علم لله هو ذاته ونفي الجهل عنه، وقولي قادر إثبات قدرة لله هي ذاته ونفي العجز عنه. الأمر الذي أدى إلى اتهامهم بتعطيل الصفات، والحقيقة أنهم أثبتوا الصفات ولكنهم عطلوا معانيها، وإن كان ذلك ما يؤخذ على المعتزلة فإن الأشعري لم يضع حلاً للإشكال، وإنما انتقد الموقف المعتزلي وتحاشى

(*) الصفات قائمة بالذات إذ لا معنى لتصور القدرة الإلهية: منفكة أو مستقلة عن الذات الإلهية: كذلك لا يمكن تصور العلم بمفهوم العلم الإلهي منفكاً أو مستقلاً عن الذات. ولو كان كذلك لأدى الأمر إلى التصور المسيحي حيث انفك أقنوم العلم إذ تجد فيه شخص المسيح.

(**) وقد غفل المعتزلة كذلك عن أن التثليث بما ينطوي على شبهة تعدد ـ إن لم يكن تعدداً ـ لم يلزم عن استقلال الأقانيم عن الجوهر فحسب بل عن تجسد الأقنوم الثاني ـ صفة العلم ـ في شخص المسيح.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التصور المسيحي وترك المشكلة معلقة: صفات لا هي هو ولا هي غيره، قائمة بالذات.

وعلى أية حال لقد قصد المعتزلة التوحيد الخالص، ونظروا إلى الذات الإلهية نظرة ماصدقية أو متصلة بالكم فاستبعدوا أي تصور يترتب عليه إثبات صفات مغايرة للذات مفارقة لها، بينما قصد الأشعري إثبات معاني الصفات فنظر إليها نظرة تتعلق بالمفهوم أو المعنى وتتصل بالكيف[1].

جـ : صلة علم الله الأزلي بالمعلومات المحدثة:

يكاد يتبنى الأشعري موقف المعتزلة بصدد صلة علم الله الأزلي بالمعلومات المحدثة، إذ يستوي العلم الإلهي بما كان وما هو كائن وما سيكون، فلا يتباين علم الله بالماضي عن علمه بالمستقبل، وبذلك لا مجال للقول بتغير العلم إذا تغير المعلوم من معدوم إلى موجود، لقد أثبت الأشاعرة العلم لما هو موجود، ولكن إذا كان المعلوم الموجود حادثاً وكل ما سوى الله حادث ـ فكيف يكون علم الله بذلك قديماً؟ يصطنع الأشعري الموقف المعتزلي إذ لا انفكاك له عنه بعد إثبات أزلية العلم، فالله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم، وعلمه بالحادث وقت حدوثه وقبل حدوثه علم واحد، والعلم بأن سيكون هو بعينيه علم بالكون حال الكون، إذ لا تفرقة بين المقدور والمحقق أو بين المنجز والمتوقع، فالمعلومات بالنسبة لعلمه ـ جل شأنه ـ على وتيرة واحدة[2] (*).

---

(١) أدرك أبو جعفر الطحاوي وكذلك أهل السلف ـ ابن تيمية ـ وجه الإبهام في المشكلة وأن الذات تتعلق بالوجود العيني بينما تتعلق الصفات بالوجود الذهني، وأن الصفة ليست عين ذات الموصوف فالعلم غير العالم، ولكن الصفة لا تقوم بذاتها بل بالذات فإذا قلت: أعوذ بالله. فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة الثابتة التي لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه، وإذا قلت «أعوذ بقدرة الله» فقد عذت بصفة من صفات الله ولم تعذ بغير الله، (أبو جعفر الطحاوي: العقيدة السلفية شرح صدر الدين الحنفي ص ٦٤ ـ ٦٥).

H, Corbin: Histoire de la Philosophie Islamique, p.166

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٢١٩.

(*) معلومات الله بالنسبة لعلمه على وتيرة واحدة لا فرق فيها بين ماض ومستقبل، منجز ومتوقع =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(د) الصفات الخبرية:

القضية الأساسية لدى أبي الحسن الأشعري بصدد الصفات الخبرية أن حكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج فيها عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة، فإذا كان ظاهر الكلام العموم فليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة[1]، وهكذا تحدد موقفه من إثبات ما أخبر عنه القرآن من يدين ووجه وغيرهما، فقوله تعالى: «لما خلقت بيدي» (بفتح الدال) على ظاهره وحقيقته من إثبات اليدين ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحق[2].

ولكن هل إثبات الصفات يفيد التجسيم؟ يقول الأشعري: قوله تعالى «لما خلقت بيدي» لا يخلو أن يكون معنى ذلك: إثبات النعمة أو القدرة، وهذا ما ينكره وفقاً لمبدأه الذي أعلنه من جريان اللفظ على ظاهره حيث لا حجة في التأويل أو التخصيص تبرر الخروج به عن معناه، وحيث لا قرينة أو دليل، فاللغة لا تجيز التأويل أو التخصيص، أو أن يفيد اليدان الجارحة وذلك هو التجسيم ومن ثم فهو ينفيه، لا يبقى إلا أن يكون معنى قوله تعالى: «بيدي» إثبات يدين ليستا قدرتين ولا نعمتين من جهة ولا جارحتين من جهة أخرى، وإنما يدان ليستا كالأيدي، ومع أن قول الأشعري صريح في نفي التجسيم أو الكيفية (لله يدان بلا كيف) فإن اليدين عنده تدلان على

= ومن ثم لا يتبدل العلم الإلهي ولا يتغير إزاء انتقال من عدم إلى وجود، وليس كذلك الإنسان إذ المستقبل غيب وإن علم بشيء منه فعلمه ظني، ومن ثم كان التغير في العلم الإنساني من جهل إلى علم وكان التغير بالتالي في ذات الإنسان فتغير المعلوم أدى إلى تغير العلم وهذا أدى إلى تغير العالم، وبذلك حل المتكلمون مشكلة صلة العالم الأزلي بالمعلومات الحادثة وهو ما عجز عن إدراكه فلاسفة الإسلام فقاسوا العلم الإلهي على العلم الإنساني وتردوا لإثبات ثبات العلم الإلهي إلى القول بعلمه تعالى بالكليات دون الجزئيات.

(١) الأشعري: الأبانة ص ٣٩.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التثنية(*)، وفي التزامه بما ورد في النص فقد ذهب إلى أن كلتا يديه يمين(**)، هكذا أثبت كل الصفات التي وردت في النص دون تأويل، بل إنه أنكر على المعتزلة تأويل الاستواء بالاستعلاء في قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه: ٥) وإنما الاستواء فعل أحدثه الله سماه استواء دون علم لنا بكيفيته.

هكذا لا نستطيع أن نقرر أن الأشعري قد التزم بصدد الآيات الخبرية موقفاً وسطاً بين العقل والنقل، لقد شن حملته على التأويلات المجازية للمعتزلة دون التشبيهات الصارخة للمجسمة، حقيقة أنه لا يمكن أن يعد مجسماً أو مشبهاً بعد أن أعلن عبارة «بلا كيف» عقب كل إثبات لصفة خبرية، حتى سمى هو ومن اتبعه في ذلك بـ «البلاكفة»، ولكنه مع ذلك قد هاجم المعتزلة لصالح الحنابلة.

ثالثاً ـ جواز رؤية الله يوم القيامة:

من المسائل التي اهتم بها الأشعري اهتماماً خاصاً لا لأن الشرع قد حسمها، إذ لو كان كذلك لما أنكرت الرؤية فرق كثيرة من المسلمين كالمعتزلة والخوارج والشيعة ـ وخاصة الزيدية ـ وبعض المرجئة، وفي جانب تأكيد الرؤية نجد أهل الحديث والحنابلة فضلاً عن الأشاعرة، وإنما يرجع اهتمام الأشعري إلى أن إمامه الشافعي قد أكد الرؤية كما سبق القول.

قدم الأشعري على جواز الرؤية أدلة سمعية وعقلية في كتابيه «الأبانة» و «اللمع».

أما معتمده الأساسي في أدلته النقلية فقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة: ٢٢، ٢٣)، وقد نفى أن يكون النظر المقصود في الآية أي معنى آخر غير الرؤية، ونفى على الخصوص معنى الانتظار وهو ما

(*) كان بعض من سبقه من الصفاتية كأبي العباس القلانسي قد أنكر دلالة اليدين على التثنية في قوله تعالى «بل يدان مبسوطتان» لما في ذلك من دلالة حسية.

(**) الآية، والسموات مطويات بيمينه، ولم يرد في الآيات ذكر اليسار أو الشمال.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قال به المعتـزلة (*)، وكذلك في أن يكون مراد الآية إلى نعم ربها وثوابه منتظرة.

واضطر الأشعري إلى تأويل أو تخصيص آيات أخرى ليؤكد الرؤية كقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار. . .﴾ (الأنعام: ١٠٣) فقد خصص ذلك بالدنيا دون الآخرة(**)، وحين سأل موسى ربه الرؤية أجابه الرب ﴿لن تراني﴾ (الأعراف: ١٤٣) تأول الأشعري هذه الآية، فقوله تعالى: أن العجز من الرائي وليست الاستحالة من قبل المرئي وإلا لقال سبحانه: لست مرئياً، وأن ورود النفي بصيغة «لن» يفيد مجرد النفي دون الاستحالة، ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبي(***)، كذلك تأويل آية أخرى فحين سأل قوم موسى نبيهم ﴿أرنا الله جهرة﴾ (النساء: ١٥٣) عدها الله كبيرة وأخذتهم الصاعقة فذلك في رأيه لتنظر الرؤية في الدنيا دون الآخرة.

واستند الأشعري إلى آيات أخرى ليست صريحة في الدلالة على الرؤية كقوله تعالى: ﴿إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ (المطففون: ١٥) فإذا كان

(*) ورد النظر بمعنى صريح يفيد الانتظار في آيات: «فنظرة إلى ميسرة» (البقرة: ٢٨) وما حكى عن بلقيس قولها: «فناظره بم يرجع المرسلون» (النمل: ٣٥) فضلاً عن أنه شائع في اللغة يقول الشاعر:

فإن بك صدر هذا اليوم ولي فإن غداً لناظره قريب (القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣ وما بعدها).

وينكر القاضي عبد الجبار رداً على الأشعري أن الانتظار يفيد التنغيص أو التكدير، لأن ذلك لا يكون ما دام المنتظر على يقين من وصول ما ينتظره كحال أهل الجنة وهم المقصودون في الآية. هذا ومستند المعتزلة قوله تعالى: لا تدركه الأبصار: فالله عز وجل قد تمدح ذاته بعدم الرؤية ومن ثم فإن في إثبات الرؤية نقصاً في حقه على ما يرى القاضي عبد الجبار، والنظر غير الرؤية إذ النظر في اللغة مجرد شخوص الوجه وتحديث العين فيقال: نظرت إلى الهلال فلم أره. ويقول تعالى: ﴿وتراهم (أي الأصنام) ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾ (الأعراف: ١٩٨) فالآية تثبت النظر وتنفي الرؤية، والنظر بالنسبة للرؤية أو الأبصار كالإصغاء بالنسبة للسمع.

(**) تخلى الأشعري بذلك عن قضيته الرئيسية: أن يكون كلام الله على ظاهره لا يخرجه من العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة حين خصص مراد الآية بالدنيا دون الآخرة دون قرينة أو دليل.

(***) حجة واهية فقد سأل موسى ربه الرؤيا في الدنيا وهي مستحيلة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكفار محجوبين فلا بد أن المؤمنين مبصرون(*)، وقوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ (يونس: ٣٦)، فالزيادة في رأيه هي النظر إليه تعالى.

ويبدو أن الأشعري قد التزم بموقف الرؤية معتمداً على رجال الحديث في تأكيدهم صحة قول الرسول عليه السلام: ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته(**).

أما أدلته العقلية فأغلبها حجج سلبية، إذ ليس هناك ما يمنع عقلاً من رؤية الله يوم القيامة لأن ذلك لا يفيد حدوثه أو تغيير حقيقته أو تشبيهه(***)، أو أن تقتضي الرؤية الجسمية ولا مقابلة للرئي للرائي ولا اتصال الشعاع منه إليه، إنها جائزة دون دلالة على الجسمية أو المشابهة للمخلوقين إذ هي رؤية بلا كيف(****).

وإذ ينفي حجج المعتزلة دون تفنيد مفحم فإنه لا يقدم إجابة حاسمة على اعتراضهم: إذا كانت الرؤية جائزة ألا تكون سائر الإحساسات كذلك وأخصها اللمس؟ ليس في الكتاب الكريم ما يدل على ذلك فضلاً عن أن الرؤية لا تقتضي التماس كما هو الحال في إحساسات كالذوق واللمس، هذا إلى أن ذلك يؤدي إلى حدوث معنى في الباري وذلك غير جائز، ولكن ألا يجوز أن يحدث الله إدراكاً في هذه الإحساسات الثلاثة من شم وذوق ولمس دون حدوث معنى في الباري؟ يعتبر الأشعري أن ذلك جائز، أما بصدد

(*) إلزام لا تقتضيه الآية إذ هم محجوبون عن رحمته

(**) تضامون أي تتزاحمون هذا ويعد المعتزلة هذا الحديث أخبار أحاد وأحاديث الآحاد عندهم تفيد العمل دون الاعتقاد.

(***) يورد الأشعري اعتراضات من عنده لا من خصومه ولا صلة لها بموضوع الخلاف ثم يتولى الرد عليها كقوله أن رؤية الله لا تقتضي حدوثه أو وصفه سبحانه بالظلم أو الجور أو الكذب إذ الحجة الأساسية للمعتزلة أن الرؤية تقتضي الجسمية وإتصاف الجسم بالأعراض كاللون فضلاً عن أنها تفيد المقابلة ـ أي أن يكون المرئي في جهة تقابل الرائي واتصال شعاع من المرئي للرائي.

(****) لزوم موقف الأشعري إن كان عليه أن يتبنى موقف ضرار بن عمرو، أن الله يرى يوم القيامة بحاسة سادسة يخلقها فينا، ورد المعتزلة على ذلك أنه ليس من دليل سمعي يفيد ذلك.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السمع فإنه كالنظر يؤكده إذ الله متكلم وقد سمع موسى كلامه في الدنيا(*).

وإذا كانت حجج الأشعري على الرؤية لا ترقى إلى مستوى تأكيده لها فذلك لأنه كانت تحكم موقفه اعتبارات ثلاثة:

١ ـ اعتبار منهجي: فمعارضته للمعتزلة ليست مسألة مذهبية فحسب وإنما هي مذهبية ومنهجية، فقد كان عليه أن يتخذ موقفاً مناهضاً لنزعتهم العقلية بعد أن عارض آراءهم، ومن ثم تبنى الأشعري ومن بعده الأشاعرة ما يمكن أن نسميه النزعة الواقعية، يتضح ذلك في قضيته الأساسية في مسألة الرؤية وقد أعلنها صراحة: كل موجود يصح أن يرى، والله موجود فرؤيته إذاً جائزة.

٢ ـ اعتبار فقهي: إذ الرؤية من المسائل التي أكدها إمامه في الفقه: الشافعي.

٣ ـ اعتبار سني: إذ التزم أهل الحديث والحنابلة بموقف الرؤية استناداً إلى حديث صحيح عن الرسول. ترون ربكم يوم القيامة... ومن ثم اعتبر الأشعري القول بالرؤية موقفاً لعقيدة أهل السنة لا يصح الشك فضلاً عن المخالفة فيه.

رابعاً ـ كلام الله (الكلام النفسي والكلام اللفظي):

تعد مشكلة «كلام الله» من أهم المشكلات التي وفق الأشعري في تقديم حل لها، ومن ثم خفت حدتها إن لم تكن قد حسمت فلا نجد ذلك

(*)النزعة العقلية لدى المعتزلة تملي عليهم إنكار الرؤية لإفادتها التجسيم المستبعد عن الله تعالى، النزعة الواقعية لدى الأشاعرة تجيز الرؤية لأن كل موجود يصح أن يرى، والنزعة الذوقية لدى الصوفية تؤكد معنى القرب والأنس في الحضرة الإلهية والتطلع إلى جلاله والرؤية ببصيرة القلب لا ببصر العين. هذا وقد ذهب أبو الهذيل العلاف وتابعه بعض المعتزلة وعارضه هشام الفوطي وعباد بن سليمان إلى رؤية الله بالقلب (مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٦٥) لا متابعاً الصوفية وإنما الرؤية القلبية هي تمام معرفته جل شأنه معرفة ذوقية يقصر عنها العقل البشري في هذه الدنيا إذ لا تحيط به الأفهام.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصراع العنيف الذي كان بين المعتزلة والحنابلة، حقيقة أنه ليس أول من بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، فالحلول الحاسمة لا تظهر فجأة، وإنما نجد بذور هذا التمييز لدى الإمام أبي حنيفة. غير أنه منذ الأشعري حسم الصراع الدائر حول خلق القرآن.

غير أنه يتعذر أن نلتمس تمييزاً بين الكلام النفسي والكلام اللفظي في كتابه «الإبانة» الذي ألفه عقب التحول حيث يحكم آراءه العداء الشديد للمعتزلة، ومن ثم يبدو كما لو كان يشارك الحنابلة الرأي في القول بقدم القرآن، إنه يقول: ولا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق، ثم يكاد يقتفي أثر الإمام أحمد بـن حنبل فيما ساقه في كتابه «الرد على الجهمية»، إذ القضية الأساسية التي استند إليها الأشعري في كتابه «الإبانة» ليهدم بها القول بخلق القرآن: إن كل حي فهو متكلم، فإذا كان الله حياً بحياة قديمة فهو لا بد متكلم بكلام قديم، ومن لا يتصف بالكلام فهو متصف بضده من الخرس والعمى والسكوت ـ تعالى الله عن ذلك ـ فالله متكلم بكلام قديم، لا نجد أثراً للتمييز بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، حقيقة أنه يصل بين الكلام والعلم وذلك ينطوي على إشارة إلى الكلام النفسي حين يقول: إذا كان غير جائز أن يوصف الله بغير العلم ـ أي الجهل ـ فكذلك غير جائز أن يوصف بغير الكلام، فكما أنه لم يزل عالماً فإنه لم يزل متكلماً، غير أنه حين يعرض لاعتراض المعتزلة: حدثونا عن اللفظ بالقرآن فإنه لا يرد رداً صريحاً متعللاً بتبرير لغوي: لا يجوز أن يقال إنه كلام ملفوظ لأن العرب تقول لفظت باللقمة من فمي بمعنى رميتها، وكلام الله غير ملفوظ به، ثم يؤكد القول إنه لا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق، ويسوق نفس أدلة الحنـابلة النقلية والعقلية على السواء، كقوله تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ (الأعراف: ٥٤) والقرآن أمره والأمر غير الخلق، فهو ليس خلقه، وقوله تعالى: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾ (الكهف: ١٠٩) للدلالة على أن كلام الله لا يتناهى ومن ثم فهو أزلي..

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن المعلوم أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن معنى وصف الله بأنه متكلم أنه فعل أحدثه في غيره، وأن موسى حين كلمه ربه من تجاه شجرة وفقاً لقوله تعالى: ﴿فلما أتاها نودي من شاطىء الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى أني أنا الله رب العالمين﴾ (القصص: ٣٠) ولكن الأشعري إذ يقول بقدم كلام الله وقيامه به يرفض صدور الكلام من تجاه شجرة وإلّا لزم المعتزلة في رأيه نسبة الكلام إلى الشجرة لا إلى الله، إنه لا يجوز أن يخلق الله كلامه في بعض المخلوقات لأن هذا يوجب أن ذلك المخلوق متكلم له، ويستحيل أن يكون كلام الله عز وجل كلاماً للمخلوق[1].

ويؤول الأشعري الآيات التي تفيد أن القرآن محدث كقوله تعالى: ﴿وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ (الأنبياء: ٢) فالمقصود بالذكر في رأيه كلام الرسول لا كلام الله.

خلاصة القول أنه لا يمكن أن نستدل من «الأبانة» إلا أن الأشعري قد اقتفى أثر الحنابلة فقال بقدم كلام الله وأن القرآن غير مخلوق، وإن كنا نجد له هذا النص الهام الذي يعد مدخلاً للتمييز بين ما هو قديم وما هو حادث في القرآن: القرآن في اللوح المحفوظ لقوله تعالى: ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾ (البروج: ٢٢) وهو في صدور الذين أوتوا العلم لقوله تعالى: ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾ (العنكبوت: ٤٩) وهو متلو بالألسنة لقول الله ﴿لا تحرك به لسانك﴾ (القيامة: ١٦)، فالقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة إذ يقول تعالى: (فأجره حتى يسمع كلام الله)[2] (التوبة: ٦).

---

(١) الأشعري: الأبانة ص ٣١.

(*) خلط واضح بين اللاتناهي في الكم ـ أي الله عالم بعلم لا يتناهى ـ كما تدل عليه الآية وبين اللاتناهي في الزمان ـ بالنسبة لكلام الله ـ وهو المطلوب إثباته لتأكيد القول بقدم القرآن.

(٢) الأشعري: الأبانة ص ٣٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالقرآن أو بالأحرى كلام الله يطلق على أكثر من نحو واحد، فليس حال الكلام في اللوح المحفوظ هو نفس حاله أو صفته حين يكون في المصاحف مكتوباً أو على الألسن متلواً أو في الأذان مسموعاً، وإنما يطلق كلام الله على نحوين: الكلام النفسي القديم المتعلق بالعلم وهو القائم بذات الله، والكلام المكون من حروف وأصوات وهو الحادث، ولم يكن المعتزلة يميزون هذا التمييز مستندين إلى أن الكلام أمر ونهي وخبر واستخبار، وأن الأمر يقضي أن يتوجه الخطاب فيه إلى مأمور كما يتوجه النهي إلى من ينهى. أما الخبر فهووصف لحادث وكل ذلك محدث، على أن الأشعري لا ينظر إلى موضوع الخطاب وإنما إلى العلم الذي يشتمل عليه الخطاب، فسواء أكانت الآيات أمراً أم نهياً أم خبراً أم استخباراً فذلك كله يرجع إلى صفة واحدة لله هي صفة العلم، وكما أن العلم واحد وإن تعلق بما هو واجب أو جائز أو مستحيل، كذلك الكلام النفسي يدل على معنى واحد قائم بالله قديم وإن تعلق بأمر أو نهي أو خبر أو استخبار، وكما أن علمه واحد مع كثرة المعلومات، وقدرته واحدة مع تعدد المقدرات، وإرادته واحدة قديمة مع حدوث المرادات، وكذلك كلامه فإنه واحد مع تعدد متعلقاته، أزلي لأن نسبة الأزلية إلى عموم متعلقاتها واحدة، يقول الشهرستاني معبراً عن رأي الأشعري: إن الكلام له صفة واحدة لا خاصية واحدة ولخصوص وصفها حد خاص، أما كونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً فهي خصائص للكلام وليست أقساماً له، كانقسام العرض إلى أصنافه المختلفة (لون ـ طعم ـ رائحة . . .) أو الحيوان إلى أنواعه المتميزة[1].

ولكن ما زال للمشكلة جانب معلق، كيف يتوجه الخطاب بكلام الله

(*) لعلنا في العصر الحديث أقدر على فهم حجة المعتزلة: أننا نسمع صوت مقرىء القرآن أو غيره من المذياع ولا ننسب التلاوة إلى المذياع وإنما إلى المقرىء. فسماع كلام الله آتياً من تجاه شجرة لا يعني أن ينسب كلام الله إلى الشجرة إلا إن صح أن ننسب التلاوة إلى المذياع.

(١) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٩١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأزلي إلى موجود محدث؟ هل يجوز أن يتوجه كلام قديم إلى كائن محدث؟ حقيقة للمشكلة نظائر وقد سبق للمعتزلة أن عالجوها وكلها تتعلق بصلة الأزلي بالحادث أو اللامتناهي بالمتناهي: تعلق علم الله الأزلي بالمعلوم الحادث، تعلق القدرة القديمة اللامتناهية بالمقدورات المتناهية، ولكن المشكلة في الكلام تختلف لأن الكلام موجه إلى مخاطب كان قبل خلق الله إياه عدماً فهل يجوز أن يتوجه الخطاب إلى معدوم؟ أدرك ابن كلاب ذلك فذهب إلى عدم جواز توجيه الخطاب للمعدوم، ومن ثم فإن كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً إلا عند وجود المخاطبين[1]، ولكن الأشعري ينظر إلى الكلام من حيث دلالته على العلم الأزلي، فهو على صفة واحدة وإن تعلق بأنحاء متعددة أو توجه إلى مخاطبين محدثين، فالله آمر بأمر قديم، ناه بنهي قديم لأنه تعالى مالك والملك من له الأمر والنهي.

والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلي، إذ الفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم. كذلك الكلام صفة لله قائمة به قديمة، أما العبارة سواء أكانت في المصاحف مسطورة أم على الألسن متلوة أم في الأذان مسموعة فهي من الإنسان ومن ثم فهي محدثة.

ولكن إذا كان الكلام يشير إلى معنيين: المعنى النفسي القائم بالله وهو قديم والتعبير اللفظي من الإنسان وهو محدث، فأي المعنيين أولى بأن يتصف باسم الكلام؟ نحن بصدد كلام الله، ولتأكيد نسبته إلى الله لا بد من تأكيد جانب المعنى أو بالأحرى الكلام النفسي، فالكلام كما يقول الأشعري صفة لمن قام به الكلام لا من نطق بالكلام، ولا يطلق الكلام على العبارات المشتملة على ألفاظ ـ مكتوبة أو مقروءة أو مسموعة ـ إلا على سبيل المجاز أو

---

(١) المرجع السابق: ص ٣٠٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاشتراك اللفظي، ومن ثم فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسي قبل الكلام اللفظي، ذلك الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله، ذلك أدل على صفة الكلام وأجل في حق القرآن بوصفه وحياً من الله وأدق في التمييز بين كلام الله وكلام البشر، أنه الكلام الذي ليس بصوت ولا حرف بل هو معنى قائم بالله لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد إن وصف كلام الله بالقدم.

بقي بعد ذلك التساؤل، لماذا شغلت مشكلة «كلام الله» كل هذا الاهتمام من تفكير المسلمين، ولماذا احتلت المكانة الأولى من بين مشكلات الكلام حتى اشتق اسم العلم منها؟ وكيف تسبب شقاقاً بل صراعاً بين المعتزلة والحنابلة؟ ولماذا أرادها الفريق الأول عقيدة للناس أن يؤمنوا بحدوث كلام الله؟ ولماذا وقف لهم الفريق الثاني هذا الموقف الصلب من القول بقدمه لا يحيدون عنه؟ لقد سبقت الإشارة إلى خشية المعتزلة، وهي خشية لا مبرر لها ـ أن يقول المسلمون في القرآن مقالة المسيحيين في المسيح ـ ولكن لمشكلة «الكلمة» تاريخ بعيد سابق على قيام المسيحية، ومن ثم فإنه ينبغي ألا تحصر المشكلة بين المسيحية والإسلام أو بين المعتزلة والحنابلة، وإنما جاء الإسلام ليواجه سجلاً متراكماً لمعنى «الكلمة» يمتد من هيرقليطس إلى المسيحية.

قصد هيرقليطس من الكلمة Logos القوة العاقلة المنبثة في جميع أنحاء الكون وليس العالم المرئي إلا جانباً رمزياً ظاهراً يختفي وراءه النصف الآخر من حقيقة الكون، هذه الحقيقة هي الروح المقدسة للعالم المتجلية في الدورة اللامتناهية من الحياة والموت وفي التغير المستمر في ظواهر الكون، فاللوجوس يهيمن على كل شيء كاف لتفسير كل شيء، إنه نظام العالم والانسجام الخفي في الوجود[1].

---

(١) Eney of. Religion and Ethics, vol.6,p.717 Art Logos.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واستخدم اللفظ بمعنى مشابه تحت اسم العقل أو النوس Nons في فلسفة أنكاغوراس.

وتطورت الفكرة في الفلسفة الرواقية إذ قصدوا بها العقل الكلي والمدبر للكون، وقد ميزوا بين العقل الكامن (أو بالقوة) وبين العقل الظاهر (أو بالفعل) المتجلي في الموجودات، وقد أصبح لهذا التمييز تأثير على كل من الفلسفتين اليهودية والمسيحية من حيث أن اللوجوس في الفلسفة الرواقية ليس إلا الفكر الباطن الذي يتخذ طريقه إلى الخارج بالكلمة، وقد استخدم كل من فيلون اليهودي والآباء المسيحيين «الكلمة» بنفس هذه التفرقة بين الحكمة أو العلم وبين الكلمة أو اللفظ، وقد وصفها فيلون بأوصاف متعددة فسماها: الواسطة بين الله والعالم ـ الموجود الذي خلق آدم على صورته ـ حقيقة الحقائق، ولم يكن بحث اللاهوت اليهودي في «الكلمة» مجرد امتداد لبحث مسائل الفلسفة اليونانية إذ ذكر اللفظ في التوراة بما يفيد كلمة الله التي بها كان العالم، وقد أشار اليهود إليها تحت اسم «ممرا Memra» التي لزمت عنها وفقاً للعهد القديم أفكار الخلق والوحي والعناية، وفي توفيق فيلون بين الدين والفلسفة ـ والفلسفة اليونانية في كثير من معالمها مادية كما أن الروح اليونانية روح تجسيم وتشخيص، فوصفها ـ أي فيلون ـ بأنها الإبن الأكبر للحكمة والإنسان الأول وأول الملائكة، ولكن ذلك كان منه قولاً مجازياً شاعرياً أكثر منه حقيقياً عقائدياً متنسقاً في ذلك مع اللاهوت اليهودي[1].

ثم أصبح «اللوجوس» الابن الأول لله وصورته والروح السارية في العالم والواسطة في خلق العالم وتشخصت الكلمة في صورة المسيح، فبالابن وعن الابن وفي الابن ظهر كل شيء، إنه أول الموجودات في الرسالة الرابعة من رسائل بولس، ويكاد يتفق مفهوم الكلمة في إنجيل «يوحنا» مع ما ذكره عنها فيلون إذا استثنينا أن يوحنا يعني بالكلمة الأقنوم الثاني أو المسيح بينما

---

(١) Ibid. p. 718.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يطلقها فيلون إطلاقاً ولا يحصر مداولها في شخص يعينه[1]، ولا يتصورها متجسدة في إنسان من لحم ودم، غير أن تصور فيلون للوجوس كان شائعاً ومعروفاً لدى كتاب الأناجيل[2].

وكان على الفكر الإسلامي أن يواجه هذا التراث الفلسفي العقائدي الممتد من اليونان إلى المسيحيين عبر اليهود في ضوء ما حدده القرآن من مدلول للكلمة وهو مدلول بسيط يتسق مع دين الفطرة الذي ينأى عن إقحام تعقيدات تصورات الفلسفة في مسائل العقيدة، فلفظ «كن» في قوله تعالى: ﴿وإنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون. . .﴾ (النحل: ٤٩) أو في قوله. . . ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. . .﴾ (يس: ٨٢) إنما يعبر عن إرادة الله، ومجرد التعبير بـ «كن» كاف لإيجاد الشيء بعد عدمه، أما الكلمة في إشارتها للمسيح في قوله تعالى: ﴿إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته. . .﴾ (النساء: ١٧١) فلا تعني إلا أن المسيح كان بالكلمة (كن مولوداً لمريم دون أب)، قال كذلك قال ربك. . وكان أمراً مقضياً (مريم: ٢١)، فليس عيسى هو كلمة الله بمفهومها المسيحي وإنما هو أثر الكلمة ومخلوقها، فليس عيسى هو «الكن» وإنما كان عيسى «بالكن» إذ «الكن» هو قول الله وأمره الذي به توجد الأشياء[3].

ولقد خشي المعتزلة على العقيدة أن يترسب إليها أثر من آثار العقيدة المسيحية فرأوا أن يلزموا الناس الاعتقاد بحدوث كلام الله وخلق القرآن، وهم في إلزامهم المسلمين بذلك اعتقاداً مخطئون[*] وإن كانوا معذورين إذ بذلك حسبوا أنهم يدفعون عن الدين أثراً من آثار المسيحية، أما أهل السلف

---

(١) د. أبو العلا عفيفي: نظريات الإسلاميين في الكلمة.

(٢) Eucy of Religion and Ethics, vol 6,p.718 Logos

(٣) عمار طالبي: عقائد السلف للإمام أحمد بن حنبل نشر منشأة المعارف ص ٨٣.

(*) إذ لا وجه شبه بين القرآن ـ كلام الله ـ وعيسى ـ كلمة الله ـ في رأي أهل السلف وعلى رأسهم ابن حنبل المرجع السابق ص ٢٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فكان من رأيهم تخليص الإسلام من آثار هذا التراث المتراكم عن الكلمة بإبعاد هذه الآراء والمعتقدات عن نطاق أصول الدين، ثم حسم الأشاعرة الأمر حين فرقوا بين الكلام النفسي المعبر عن علم الله وبين الكلام اللفظي المعبر عنه بالعبارات والألفاظ والحروف.

على أن ذلك لا يعني نهاية الإشكال أو أن فرق المسلمين جميعاً قد خلصت تماماً من آثار تراث وإن كان غريباً على الإسلام إلا أنه ممتد عبر القرون، إذ تسربت الكلمة بمفهومها الفلسفي والمسيحي إلى الشيعة الإسماعيلية في صورة الإمامة: الإمام الكوزمولوجي كأثر للرواقية والإمام المعصوم كأثر للمسيحية، كذلك تسللت «الكلمة» إلى التصوف الفلسفي ممثلة في فكرة الحقيقة المحمدية الموجودة قبل الخلق(*).

إن ذكر أصول المشكلة منذ نشأتها ثم تتبع آثارها في الفكر الإسلامي(**) يلقي الضوء على الأهمية التي احتلتها «الكلمة» ـ أو بالأحرى «كلام الله» في علم الكلام.

خامساً ـ نظرية الكسب:

يستند موقف الأشعري من أفعال الإنسان إلى قضية أساسية يرى أن المسلمين قد أجمعوا عليها وهي: ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون(١)، وهذه قضية جعلته ينظر إلى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء.

(*) ترديد الصوفية للحديث: كنت نوراً وآدم بن التراب والماء. وتسللت الفكرة إلى إحدى العبارات التي زيدت على الأذان: يا أول خلق الله، وذلك تزيد أو حشو في الاعتقاد

(**) المقال القيم للمرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي: نظريات الإسلاميين في الكلمة وإن كنت لا أوافق أستاذنا على قوله وجود التثنية بين الذات والصفات لدى الأشاعرة أو أنهم اقتربوا من الفكر المسيحي لأن الأشاعرة وإن أنكروا وحدة الذات والصفات لدى المعتزلة فإنهم لم يذهبوا إلى القول بمغايرتها على نحو يسمح بتجسد إحدى الصفات ومن ثم استقلال المسيح (الإنسان المتجسد) عن الجوهر الإلهي كما هو تصور المسيحية.

(١) الأشعري: الأبانة ص ٤٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد هاجم الأشعري موقف المعتزلة من المشكلة: إنكم زعمتم أنه قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر وهو لا يريده، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعين فلم يؤمنوا، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما شاء الله أن يكون كان، لأن الكفر الذي كان ـ وهو لا يشاء الله عندكم ـ أكثر من الإيمان الذي كان وهو يشاء ـ وأكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن... لقد جعلتم مشيئة الله أنفذ من مشيئة رب العالمين، لأن الكفر أكثر من الإيمان وكثيراً مما شاءه إبليس أن يكون كان.

ولقد ذهبتم أنه لا يريد السفه إلا سفيه، فلو أراد الله أن يقع في العالم من شر لكان سبحانه سفيهاً، ولكن كما أن الله يريد الطاعة من غيره ولا يسمى مطيعاً فكذلك يريد السفه ولا يسمى سفيهاً.

وإذا كان الله كما وصف نفسه «فعال لما يريد» ووقع في ملكه ما لا يريد، لكان ذلك عن سهو وغفلة وهو محال عليه إذ هما لا يتفقان وصفة العلم التي يتصف بها الباري، فما دام قد خلق الكفر والمعاصي فهو لا بد مريد لها، لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد.

وإرادة الله كعلمه وكما أنه يعلم جميع المعلومات فلا يجوز أن يحدث في الكون ما لا يعلمه الله ـ كي لا يتصف الله بالجهل ـ كذلك لا يجوز أن يقع شيء على غير إرادته حتى لا ينسب إليه تعالى السهو والغفلة أو أن يوصف بالعجز والضعف، فكما لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، كذلك لا يخرج عن قدرته شيء، فالله مريد لكل ما هو واقع في العالم خيراً أو شراً.

هكذا التزم الأشعري بموقف المعارض للمعتزلة في حرية الإرادة دون المجبرة في قولهم بالجبر، على أن ذلك لا يعني أنه ناصر القائلين بالجبر، إذ فرق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، الأولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبوقة بإرادة الله حدوثها واختيارها، وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله، فالفعل المكتسب هو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المقدور بالقدرة الحادثة، فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له ـ أي لم يشغل نفسه بفعل سواه ـ خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب، فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله وكسباً من العبد لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل، فالحركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله خلقاً وهما يفترقان في باب الضرورة والكسب، ولكنهما يستويان في باب الخلق[1]، وإذا كان الله قد خلق فينا القدرة على الفعل فهو على هذه أقدر، كما أنه إذ خلق فينا القدرة على العلم فهو به أعلم، وحركتا الاضطرار والاختيار موقوفتان على اختياره تعالى فإن اختارهما كانتا وإن لم يخترهما لم يكونا. ويعترض المعتزلة... أنه إذا كان الحكم في الحركتين واحداً وتتوقف الحركتان على إرادته تعالى فلماذا اختلفت التسمية؟ ويرد الأشعري: ليس من الضروري أن تنسب إلى الله الأفعال التي يخلقها لغيره فهو يخلق الحركة ولا يسمى متحركاً(*) لأنه خلقها حركة لغيره، وإنما يسمى العبد متحركاً كذلك يخلق الله أفعال العباد ويكون الأخير مكتسباً لها.

وليس أدل على أن الأفعال مخلوقة لله، وأن الله هو الفاعل الحقيقي لها، وما الإنسان إلا مكتسبها من أنه لو كان الإنسان هو الفاعل حقاً لأفعاله لأتت على نحو ما يشتهيه ويقصد، يريد الكافر أن يكون كفره حسناً صواباً ويريد المؤمن ألا يكون في إيمانه مجهداً ـ حفت الجنة بالمكاره ـ ولكن الأمور لا تسير على ما يشتهي المؤمن ويقصد الكافر، ولما كان الفعل لا يحدث حقيقة إلا من محدث أحدثه قاصداً إليه فقد وجب أن يكون محدث الفعل هو الله رب العالمين[2].

وهكذا يؤدي قول الأشعري إلى أن الله هو الذي قضى المعاصي

---

(١) الأشعري: اللمع ص ٩٨.

(*) تستند معظم استدلالات الأشعري على التشبيهات أو قياس التمثيل وهو أضعف أنواع الاستدلال فضلاً عن اشتماله على مغالطات فالذي يخلق الحركة يسمى محركاً لا متحركاً.

(٢) المرجع السابق ص ٣٨ ـ ٣٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقدرها بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها فيكون كفر الكافر بقضاء الله وقدره ولم يحدث الكافر لنفسه الكفر، ولكن الأشعري يتراجع عن مذهب الجبر المحض وإن أدى مذهبه إلى ذلك فيذهب إلى أنه لا يصح أن يقال إن الله رضي للكافرين بالكفر لأن الله نهانا عنه وإنما نطلق القول فنقول بالرضا بقصاء الله وقدره[1].

ويتضح موقف الأشعري بالرد على سؤالين:

١ ـ هل الاستطاعة تسبق الفعل أم تصاحبه؟

٢ ـ هل تكون القدرة قدرة على الفعل وضده أم قدرة على الفعل فقط؟

أما الاستطاعة فهي عند الأشعري مصاحبة للفعل لأنها عنده عرض، لا يبقى زمانين، ومن ثم فإن الله يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل، ولكن أليست الاستطاعة راجعة إلى أحوال الإنسان من صحة البنية وسلامة الجوارح اللازمة لأداء الفعل وهذه ملازمة للإنسان قبل الفعل وعنده؟ لا يشترط الأشعري هذه الأحوال وإنما يقترن وجود الفعل بوجود الاستطاعة.

وينفي الأشعري أن تكون القدرة على الشيء وضده، لأن من شرط القدرة الحادثة وقت الفعل أن يلزم في وجودها وجود مقدورها، إنه لو قدر الإنسان على الشيء وضده لكان معنى ذلك في رأيه أنه يجب وجودهما(*) معاً في وقت واحد، وبذلك يكون الإنسان مطيعاً عاصياً في وقت واحد.

لماذا لا ينسب الفعل صراحة إلى الله بعد ذلك ما دام هو الخالق الفاعل المحدث له؟ يرد الأشعري أن الفعل المكتسب لا يسند إلى الله مع أنه خالق له إذ لا يضاف إلى الموجد ما يضاف إلى المكتسب، فالعبد كاتب أو قائم أو قاعد مع أن الله خلق له ذلك وأراده، لأن الله يريد الفعل خلقاً ويريده العبد كسباً، فجهتا الإرادة مستقلتان ومن ثم جاز اجتماعهما جميعاً على مراد واحد من غير تعارض.

(١) المرجع السابق ص ٤٦ ـ ٤٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويستدل الأشعري على خلق الله لأفعال الإنسان بقوله تعالى ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (الصافات: ٩٦) ولكن في ذلك خروجاً بالآية عن معناها، فآيات القرآن تفسر في ضوء ما قبلها وما بعدها، والآية التي قبلها استنكار من إبراهيم لعبادة قومه الأوثان ﴿أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون﴾ أي أن الله خلقكم وخلق ما تنحتون من حجارة(*).

وكان أولى بالأشعري أن يستدل بالآيات القرآنية التي ذكر فيها لفظ الكسب، ولنستعرض بعض هذه الآيات لنستدل منها إذا كانت تتسق مع مفهوم الكسب في نظريته أم لا؟ هل هي تشير إلى تأكيد خلق الله لأفعال الإنسان أم إلى مسؤولية الإنسان عن أفعاله ومحاسبته عليها؟ فإن كانت الأولى كان معنى ذلك اتساق نظريته مع مفهوم القرآن للكسب، وإن كانت الثانية فمعناه أنه التمس لفظاً في القرآن وجعله علماً على نظريته بعد أن وضعه في غير موضعه.

﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار﴾. (البقرة: ٨١)

﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ (البقرة: ١٤١)

﴿أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب﴾ (البقرة: ٢٠٢)

﴿ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ (البقرة: ٢٨٦)

﴿ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه﴾ (النساء: ١١١)

﴿إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون﴾ (الأنعام: ١٢٠)

﴿فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون﴾ (الأعراف: ٣٩)

(*) سياقا حديث إبراهيم مع قومه لا ينطق بمشكلة خلق الأفعال وإنما عبادة الأصنام، وهو يحتج عليهم بأن الله خلقكم وخلق الحجارة التي عملتم منها الأصنام ولو كانت الآية تعني أن الله خلقكم وخلق أعمالكم لكانت عذراً لهم حين يعبدون الأصنام ولكانت حجة لهم لا عليهم.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

﴿ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾ (الأعراف: ٩٦)

﴿ليجزي الله كل نفس ما كسبت﴾ (إبراهيم: ٥١)

﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس﴾ (الروم: ٤١)

﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾ (الشورى: ٣٠)

﴿فأصابهم سيئات ما كسبوا﴾ (الزمر: ٥١)

﴿كل امرىء بما كسب رهين﴾ (الطور: ٢١)

﴿ما أغنى عنه ما له وما كسب﴾ (المسد: ٢)

آيات كلها تؤكد جانب نسبة الفعل إلى الإنسان ومن ثم مسئوليته عنه ومحاسبته على ما كسب أو اكتسب أو فعل، ليس غريباً إذن أن لا يلجأ الأشعري إلى الاستشهاد بآية منها لأنه لا يتسق مفهومها مع ما يعنيه من نظريته في الكسب(*).

والواقع أن الأشعري لم يكن يحدوه تقديم حل لمشكلة الجبر والاختيار فيتخذ فيها موقفاً وسطاً، وإنما اهتم بمعارضة المعتزلة وتفنيد رأيهم في حرية الإرادة، ومن ثم فإن نظريته قد لقيت معارضة لا من المعتزلة فحسب بل من دوائر أهل السنة، ومن المعاصرين له من ممثلي المواقف المعتدلة بين العقل والنقل مثل أبي جعفر الطحاوي وأبي منصور الماتريدي، وعدل فيها خلفاؤه من الأشاعرة ولم يوافق عليها الرازي واعتبرها صورة مقنعة من الجبر، كذلك انتقدها ابن تيمية، ولو أنه بعد أن قال باستقلال الإرادتين: إرادة الله وإرادة الإنسان أكد الإرادة الثانية من أجل التكليف والحساب كما أكد الإرادة الأولى

(*) أما قوله تعالى: ﴿لا يقدرون على شيء مما كسبوا﴾ (البقرة: ٢٦٤) فلا تفيد نفي القدرة وإنما تعني أن الذين يبطلون صدقاتهم بالمن والأذى ـ كما هو أول الآية ـ لا ينتفعون بشيء مما فعلوا (المصحف المفسر لفريد وجدي ص ٥٦) كذلك قوله تعالى: ﴿لا يقدرون مما كسبوا على شيء﴾ (إبراهيم: ١٨) أي لن يجدوا مما كسبوا في دنياهم شيئاً يوم القيامة (المصحف المفسر: ص ٢٣٢).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من حيث الخلق والمشيئة لأمكن أن تكون نظريته أكثر اعتدالاً وأبعد عن الميل إلى القائلين بالجبر وأقرب إلى أن تكون وسطاً بين الجبر والاختيار.

إمكان تكليف ما لا يطاق:

يتسق رأي الأشعري فيها مع رأيه في الكسب، فإذا كان الله قد أراد الشر والشرك وشاء وجودهما فإنه لا يقبح منه شيء البتة، ومشيئة الله مطلقة ولا يسأل عما يفعل، فجائز منه أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير، وأن يعذب المؤمنين وأن يثبت الكافرين وأن يؤلم الأطفال في الآخرة ولا توصف هذه الأفعال منه ـ إن وقعت ـ بأنها ظلم، والله لا يفعل ذلك لأنه صادق في خبره بثواب المؤمنين وعقاب الكافرين، وقوله يدخل في باب الإخبار والتقرير ومن ثم الإمكان والجواز لا الوجوب والضرورة، يريد الأشعري أن يهدم مبدأ المعتزلة في الوجوب على الله إذ لا يجب على الله شيء ولا يستحيل عليه شيء(*).

وجائز أن يكلف الله الناس ما لا يطيقون، غير أنه يفرق بين نوعين من التكليف: ما يعجز عنه العبد لعدم القدرة أصلاً عليه لأنه كتكليف الكفيف أن يبصر وهذا ما لا يكلف الله به، أما ما لا يستطيع العبد فعله لأنه اختار ضده وصرف الجهد عنه فجائز التكليف به، وذلك يتسق مع رأيه في الاستطاعة أنها قدرة على الفعل دون ضده، إذ العبد عنده مجبور على ما اختاره وذلك هو الجبر الاختياري، ويستشهد الأشعري بقوله تعالى ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾(البقرة ٣٨٦) فلو لم يكون التكليف بما لا يطاق جائزاً(**)

(*) ولكنه إذ أراد أن يهدم مبدأ الوجوب على الله فقد فتح باب التشكك فيما أخبر الله عنه بثواب الطائعين وعقاب العاصين، لم يرد الأشعري أن يخضع الفعل الإلهي لتقييمات الأخلاق إذ لا يوصف الفعل الإلهي بالظلم في حالة افتراض تعذيب الأطفال وعقاب الأنبياء ولكنه تجاهل أن الفعل الإلهي وصف بالعدل وبالحكمة وهما من المعايير الأخلاقية.

(**) تجاهل الأشعري أن أول الآية صريحة في عدم التكليف: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وتجاهل مبدأه الذي أعلنه في خصومته للمعتزلة أن يكون كلام الله على ظاهره لا يخرجه من =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لما دعوا الله ألا يحملهم أياه.

مرة أخرى تجاهل الأشعري صدر الآية، فأولها وفقاً لـرأيه مـع أنه عارض المعتزلة على انتهاجهم منهج التأويل.

وإذا جاز أن يكلف الله ما لا يطيقون فقد أجاز أن يؤلم الأطفال في الآخرة إن ذلك واقع فعلاً لأطفال الكافرين يوم القيامة إغاظة لآبـائهم! متجاهلاً أن «لا تزر وازرة وزر أخرى» فذلك منه عدل لأن مفهوم العدل عنده هو التصرف في الملك كما يشاء، ولأنه مالك فليس فوقه من يرسم له الرسوم ويحدد له الحدود ولا من يبيح له شيء أو يخطر عليه شيء، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء[1].

الإيمان:

الإيمان عند الأشعري هو التصديق دون العمل، ومن ثم فهو يعارض المعتزلة في اشتراطهم العمل لاكتمال الإيمان كما يعارضهم في المنزلة بـين المنزلتين باعتراض شكلي أكثر منه موضوعي، إذ لا يجوز أن يقال إن فاعل الكبيرة لا مؤمن ولا كافر[2]، وإنما الفاسق من أهل القبلة مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه وكبيرته، وإذا كان الفاسق مؤمناً قبل فسقه بتوحيده فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يبطل اسم الإيمان الذي لم يفارقه.

= العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة، فالآية تفيد العموم، أما القصد من الدعاء فحسب ما ورد في التفسير: ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا من العذاب عاجلاً أو آجلاً، أو ربنا ولا تحملنا من العبادات ـ كالصلاة خمسين صلاة في اليوم والليلة كما كانت ستفرض على المسلمين ـ وإن كان الله لا يكلف أحداً ما لا يطيقه أو ربنا ولا تشدد علينا إن ضيقنا على أنفسنا كما ضيق بنو إسرائيل على أنفسهم في طلب أوصاف البقرة فشدد الله عليهم جزاء عنادهم (راجع مجمع البيان للطبرسي جـ ص٣٩١).

(١) الأشعري: اللمع ص ٧٠ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومع ذلك يرى الأشعري أنه لا يستحق اسم «المؤمن» من اعتقد تقليداً، وإن كان بطبيعة الحال لا يسمه مشركاً ولا فاسقاً، وإنما اشترط لصحة الإيمان أن يعرف الحق معتقداً بالتوحيد والنبوة وحدوث العالم.

وإذا كان الأشعري قد وافق المعتزلة في عدم جواز الإيمان بالتقليد، وفي ذلك تسليم منه بدور العقل في الاهتداء إلى الإيمان فذلك لأن القرآن قد أدان المشركين في تبرير شركهم بقولهم: «هذا ما وجدنا عليه آباءنا» ومن ثم أصبح التقليد من قرائن الشرك الذي يجب أن يبرأ ويتبرأ منه من وصف باسم الإيمان.

تعقيب:

هذه خلاصة آراء أبي الحسن الأشعري الذي إليه انتسب الخلف من أهل السنة والجماعة وهم يشكلون غالبية المسلمين، وهي آراء في أغلبها لا تسمح بأن تصبح عقيدة راسخة لجمهور المسلمين على مدى السنين والقرون إلى حد أن يتهم من خالفه بأنه من أهل الأهواء والبدع، فلا يمكن أن يكون رأي الدين القول بالكسب أو تكليف ما لا يطاق أو تعذيب أطفال المشركين يوم القيامة إغاظة لآبائهم أو أن الإيمان مجرد تصديق، والقول برؤية الله يوم القيامة مسألة خلافية لا يكون المخالف فيها مبتدعاً ولا زائغاً، وإثباته الصفات أقرب إلى التجسيم منه إلى التنزيه اللائق بحث جلال الله، حقيقة أنه وفق في تقديم حل لمشكلة « كلام الله»، ولكن لا نعدو الحق إذا قلنا إن آراءه لا تشكل عقيدة أهل السنة يتهم المخالف لها بالزيغ والبدع والضلال، ولكن ما سر الانتصار الساحق لمذهبه وتمكن آرائه لدى جمهور المسلمين حتى انتسب أغلبهم إليه؟ يفسر ذلك بعدة عوامل:

١ ـ أفول نجم المعتزلة: كان التيار جارفاً قبل ظهور الأشعري في العداء للمعتزلة، وبما لموقفهم من المحنة وربما لأنهم أغفلوا العاطفة في آرائهم فلم يستميلوا العامة، بل ربما أثارت بعض أقوالهم مشاعرهم كالقول بعدم جواز

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شفاعة النبي لأهل الكبائر، وعدم نفع الدعاء أو الاستغفار أو قراءة القرآن على أرواح الموتى إذ يموت الإنسان ينتهي عمله وإن ليس للإنسان إلا ما سعى(*).

وبعد أن أفل نجم المعتزلة منذ أواخر القرن الخامس فقد خلفوا فراغاً أفسح المجال لظهور فكر معتدل يلتمس سبيل النقل أكثر مما يعتمد على العقل، لأن النقل يورث في القلب قداسة بينما العقل يثير في الفكر جدلاً، والناس فيما يعتقدون يلتمسون القداسة التي تشيع في القلب جلال الدين ويسأمون الفكر الذي ينزع بهم إلى الجدل، ومن ثم عجز المعتزلة كما عجزت كل طائفة تنزع منزع العقل في كل دين أن تجعل من آرائها عقيدة للناس، بل بلغ الأمر ـ وخصوصاً في عصور التدهور ـ أن اتهمت النزعات العقلية في كل دين بالانحراف تحت اسم الهرطقة في المسيحية وأهل الأهواء والبدع في الإسلام.

(*) قوله تعالى: «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى» وقوله: «ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون» وقول الرسول: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له».

يرى أهل السنة أن الإنسان لا يملك إلا سعيه ولكنه مع ذلك جائز أن ينتفع بسعي غيره إن وهبه له كالذي يحج أو يصوم عن قريبه دون أجره.

أما استئجار مقرىء لقراءة القرآن وإهدائه للميت فهذا ما لم يفعله أحد من السلف ولا أوصى به أحد من أئمة الدين ولا رخص فيه. ولم يصح عن أحد الأئمة المشهورين انتفاع الميت بقراءة القرآن عنده. ولو أوصى بأن يعطى شيء من ماله لمن يقرأ القرآن عند قبره فالوصية باطلة. واختلف العلماء في قراءة القرآن عند القبور على ثلاثة أقوال:

١ ـ فمن قال بكراهتها كأبي حنيفة ومالك وأحمد.

٢ ـ ومن قال لا بأس بها كمحمد بن الحسن وأحمد في رواية. استدلوا بما نقل عن عبد الله بن عمر أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها.

٣ ـ ومن قال لا بأس بها وقت الدفن فقط في رواية عن أحمد.

«شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، لصدر الدين بن أبي الحنفي (ت ٧٩٢ هـ) ص ٣٨٨ ـ ٣٩٠.

تعقيب: إذا كان المجمع عليه كراهة قراءة القرآن على الميت فما بال إقامة السرداق وإزعاج الجيران بالميكروفونات وتنافس المقرئين في حسن الصوت. إنها بدعة مكروهة وعادة مرذولة ربما انفردت بها مصر إذ لا أعرف لها نظيراً في بلد عربي أو إسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ ـ منهج الأشعري: التمس الأشعري الحلول الوسطى في القرن الرابع الذي ساده التماس الحلول الوسطى في شتى مظاهر الفكر: في الفقه بين أهل الرأي وأهل الحديث، وفي الشريعة بين الفقهاء والصوفية، وفي الفلسفة بين الفلسفة والدين، فكان لا بد للناس من مذهب بين عقلانية المعتزلة وظاهرية الحنابلة، والناس كما قلنا يريدون ديناً يعتقد ويعتنق لا فكراً للبحث والتأمل، وقد حرص الأشعري على أن يقدم نظرياته مؤكداً التزامه بما قال به أئمة الفقه وعلى رأسهم الشافعي وأحمد بن حنبل، ومن المعلوم مكانة أئمة الفقه لدى المسلمين، بصرف النظر عن حقيقة ما نسبه، إذ لم يكن لهم لنفورهم من الكلام غير آراء متفرقة فيه فضلاً عن أن تمكنهم في الفقه لا يعني بالضرورة صحة آرائهم الكلامية إلى حد تكفير المخالفين، ولكن الأشعري حرص على أن يؤكد إجماعاً بين أوائل المسلمين صحابة وتابعين وأئمة الفقهاء في كل المسائل التي عالجها في الكلام ثم أن يقدم مذهبه موافقاً لهم تابعاً لرأيهم غير مبتدع في شيء: فقضيته الرئيسية التي يستهل بها معظم نظرياته: هذا ما قال به الأئمة وأجمع عليه المسلمون. وهو بهذا قدم مذهبه للناس على أنه عقيدة تعتنق لا فكراً يقتنع به كما كان يفعل المعتزلة، ولكن الناس بعد إجهاد الفكر في آراء لزم عنها مشاحنات وخصومات وعداوات كانوا في القرن الرابع قد جنحوا إلى ما يخلدون إليه من أمر العقيدة، هكذا تهيأت لأبي الحسن الأشعري الظروف وليس الأمر كما صوره أتباعه مجرد انتصار على شيخه في بعض المسائل.

٣ ـ وشخصيات الأشاعرة من بعد: ولكن بم يفسر انتشار مذهبه* دون مذهبي معاصريه من أصحاب الحلول الوسطى: الطحاوي والماتريدي؟

(*) يفسر الأستاذ أحمد أمين المستشار مذهب الأشاعرة بمناصرة دولة السلاجقة للمذهب. والسلاجقة من أهل السنة وقد أعقبوا البويهيين الذين كانوا شيعة، ولكن مناصرة الدولة لا تكفي وليس صحيحاً أن الناس يمالئون الدولة ويعتنقون مذهباً ترضاه وإلا لاعتنق الناس مذهب المعتزلة زمن المأمون، بل أن الأشاعرة قد لقوا اضطهاد السلطان السلجوقي طغرل بك: وقوله لا يفسر سيادة المذهب إلى اليوم.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الواقع أن الفضل في ذلك لا يرجع إلى الأشعري نفسه بقدر ما يرجع إلى ما تهيأ للمذهب من شخصيات كان لها أكبر الأثر في فكر المسلمين بعامة وأهل السنة بخاصة وعلى رأسهم الإمام أبو حامد الغزالي حجة الإسلام الذي يرجع إليه الفضل في توطيد المذهب والتمكين له وتمثيله لرأي الإسلام ثم ابن تومرت مهدي الموحدين الذي مكن لمذهب الأشاعرة بديلاً عن الظاهرية في المغرب.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ ـ أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)

سبقت الإشارة إلى أن الأشعرية وإن كانت نسبتها إلى أبي الحسن الأشعري، فإن فضل بقائها وتمثيلها لجمهور الخلف من أهل السنة إلى اليوم لا يرجع إليه بقدر ما يرجع إلى الأتباع. ويعد الباقلاني(*) من أهم شخصيات

(*) هو أبو بكر محمد بن الطيب محمد، القاضي المعروف بالباقلاني أو ابن الباقلاني ولد بالبصرة وسكن بغداد، سمع الحديث من أبي بكر بن مالك القطيعي، وأبي محمد بن ماسي. وأبي أحمد الحسين النيسابوري، وقد أخذ الفقه على أبي بكر الأبهري، أما علم الكلام فقد درسه على يدي أبي عبدالله بكر بن مجاهد (البصري الطائي) وأبي الحسن الباهلي تلميذي أبي الحسن الأشعري (راجع تبيين كذب المفتري ـ ص ٢١٧) كان مالكي المذهب.

درس الباقلاني ببغداد وكانت له حلقة كبيرة من التلاميذ وقد اشتهر بالقدرة على الجدل وإفحام الخصوم من الشيعة والمعتزلة. وقد عرف بالتطويل في المناظرة إلى حد يتعذر على الخصم أن يجاريه، وكان واسع العلم كثير الحفظ إلى حد أن كان يرد على مصنفات الخصوم دون حاجة إلى الرجوع إلى مؤلفاتهم.

تولى الباقلاني منصب القضاء ولذا عرف بالقاضي ولكن لا يعرف البلد الذي ولى فيه القضاء. بعث به عضد الدولة البويهي في سفارة إلى باسيليوس الثاني إمبراطور بيزنطة عام ٢٧٢ هـ. ذلك أن أحد الثائرين على الإمبراطور (برداس أسكليروس) قد لجأ إلى عضد الدولة ليستعين به على الإمبراطور فبعث الأخير بوفد إلى عضد الدولة الذي أكرم الوفد ثم رد عليه بوفد من أعضائه القاضي أبو بكر الباقلاني إذ أدرك عضد الدولة أن الحديث لا بد أن يصبح مناظرة حول الإسلام والمسيحية، وكان الباقلاني من أعلم رجال عصره بمسائل الخلاف بعامة وبالعقيدة المسيحية بخاصة: وقد جرى بين الإمبراطور ومعه البطريرك وبين الباقلاني حوار طريف عن معجزة النبي بانشقاق القمر وعن شخص المسيح (ابن الله أم عبدالله) وعن معجزاته، لم يجد البطريرك بداً من أن ينصح الإمبراطور بأن يعجل برحيل الباقلاني ووفد =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المذهب الذين أسهموا في تطويره منهجاً وموضوعاً، وفي ذلك يقول ابن خلدون: وكثر اتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقته من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ـ فجاءت هذه الطريقة من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية ـ ثم يذكر ابن خلدون أن صور الأدلة لم تكن ظاهرة في الملة وأنه لو ظهر منها شيء فإنه يأخذ بها المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة ومن ثم فقد كانت مهجورة عندهم حتى جاء القاضي أبو بكر الباقلاني[1].

وفي توضيح منهج الباقلاني يقول محققاً(*) كتابه «التمهيد»: أما القيمة الكبرى لعمل الباقلاني(**) فقد كان في التنهيج وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والاعتقادي بناء منظماً لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب بل من حيث وضع المقدمات التي تبنى عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض.

ولعل هذا النسق المتكامل في الجدل هو ما جعل ابن تيمية يعده أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ليس فيهم مثله قبله ولا بعده، على أنه من ناحية أخرى نجده متهماً من بروكلمان، أنه أدخل في علم الكلام أفكاراً

= المسلمين حتى لا يفتتن به النصارى (تخرج العراقي عن بلدك من يومك إن قدرت وإلا لم آمن الفتنة به على النصرانية) راجع المحاورات وحجج الباقلاني بكتاب التمهيد في ذيل التحقيق ص ٢٤٣ ـ ٢٥٩.

(١) «ابن خلدون» المقدمة ص ٣٢٦.

(*) المرحوم الأستاذ محمود محمد الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة.

(**) الباقلاني: مقدمة كتاب التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة: ص ١٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جديدة مأخوذة من الفلسفة اليونانية أو من المذاهب الاعتقادية للكنيسة الشرقية مثل فكرة الجوهر الفرد والخلاء والقول بأن العرض لا يحتمل العرض وأنه لا يبقى زمانين[1]، والواقع أن الباقلاني يعد أول الأشاعرة الذين أقحموا الموضوعات الطبيعية في دعم الكلام الأشعري إقحاماً قصد به إثبات عقائد إيمانية، وأنه كيف ـ إن جاز القول ـ فلسفة الطبيعة تكييفاً مذهبياً أشعرياً.

ونظراً لما لهذا المنهج من قيمة في تطوير المذهب الأشعري فإنه يحسن قبل عرض تطويره للموضوعات الكلامية عما كانت عليه لدى أبي الحسن الأشعري سواء موافقاً موضحاً أم مخالفاً معارضاً أن نشير إليه توضيحاً لما ذكره عنه ابن خلدون.

يستهل الباقلاني كتابه «التمهيد» وكذلك كتابه «الإنصاف» بالحديث في المعرفة أو بالأحرى المبادىء التي يجب معرفتها مما لا يتم النظر في معرفة الله وصفاته إلا بها ـ وهو مدخل منهجي ربما كان أول من ابتكره من المتكلمين ـ فيشير إلى حقيقة العلم ومعناه، والفرق بين علم الله القديم وعلم الإنسان المحدث، أما علم الإنسان المحدث فمنه البديهي الضروري ومنه النظري الاستدلالي. ويتناول أنواع الاستدلال لا على سبيل البحث المنطقي وإنما الكلامي ليؤكد القضايا التي يتبناها، وأما علم الله فليس ضرورة ولا استدلالاً.

والعلم هو معرفة المعلوم على ما هو به، ويشير الباقلاني إلى أقسام المعلومات: من معلوم موجود ومعلوم معدوم، ويميز في الموجودات بين القديمة والمحدثة، وفي حديثه عن الموجودات المحدثة تسنح له الفرصة لعرض نظريته في الجزء الذي لا يتجزأ، إذ المحدثات تنقسم إلى جسم مؤلف وجوهر فرد وعرض، وهو يهدف من ذلك إلى إثبات حدوث العالم، ثم ينتقل إلى إثبات وجود الصانع باعتباره علة العالم ولا بد لكل معلول من علة، وإذ أثبت وجود

(١) المرجع السابق ص ١٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الله يذكر صفات الذات: واحد حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم، ثم صفات الفعل فيبين أنه تعالى لم يصنع العالم لغرض دعاه ولا لعلة أوجبت الخلق وإنما يفعل عن إرادة حرة مستقلة لا بضرورة طبيعية، ثم يغتنم الفرصة للرد على أصحاب الطبائع الذين يجعلون للأجسام أفعالاً تصدر عنها لطبع ذاتي فيها بينما لا يكون الفعل إلا عن حي عالم قادر، ثم يعرض نظريته التي أصبحت من أهم ما عرف عن آراء الأشاعرة في الفلسفة الطبيعية وأعني به إنكار التلازم الضروري بين العلة والمعلول، وإرجاع هذا التلازم إلى «العادة» وبذلك لا تصبح معجزات الأنبياء خرقاً لقوانين ضرورية حتمية في الطبيعة، وإنما تتسق مع «الإمكان» الذي يسمح به إلغاء الضرورة والقول بالعادة.

وإذا كانت الأجسام لا تفعل طباعاً فكذلك لا تؤثر الكواكب على ما يجري في الكون سواء سعادة الأفراد أم نحوستهم كما يدعي المنجمون أو تأثير العقول المحركة للأجرام على العالم الأدنى على نحو ما يزعم الفلاسفة، فهذه دعوى لا برهان عليها.

ثم ينتقل للرد على أصحاب الديانات الأخرى من المجوس القائلين بالتثنية إلى النصارى في اعتقادهم التثليث إلى اليهود في إنكارهم نسخ الشرائع ثم البراهمة في إنكارهم النبوات مثبتاً بعث الرسل وإعجاز القرآن وصدق نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام.

حتى إذا فرغ من أصحاب الديانات المخالفة انتقل إلى المذاهب الإسلامية المخالفة فيفصل القول في الصفات والأحوال للرد على المجسمة ثم في الأخبار وأقسامها وشروطها للرد على الشيعة الذين يؤكدون ورود الخبر بالنص من النبي على علي[1].

(١) راجع التمهيد والمقدمة التي كتبها عن منهجه محققاً الكتاب (الخضيري وأبو ريدة) وراجع أيضاً فلسفة الفكر الديني لويس جارديه وجورج قنواتي ص ٢٧٢ ـ ٢٨٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هكذا نجد نسقاً متكاملاً في الكلام شاملاً معظم موضوعاته في ترابط محكم واستدلال. قوي يعطي انطباعاً بقدرة صاحبه على التطويل في المناظرة(*) وطول في الحوار على خلاف أبي الحسن الأشعري الذي كان قصير النفس إلى حد تتفكك في مقالاته الآراء إلى حد معيب أو إلى حد يعوض فيه قصوره في الاستدلال بالإكثار من التشبيهات أضعف أنواع الاستدلال وأكثرها تمويهاً، أما الباقلاني فكان ممتلكاً لناصية الجدل ـ وقد انتفع بلا شك في ذلك بأساليب المعتزلة ـ متمكناً من الأساليب اللازمة للحجاج(**) من الدليل الحاصر ـ حصر موقف الخصم بين قضيتين لا ثالث لهما لإبطالهما معاً(***)، إلى مقابلة الأشكال بالأشكال(****)، أو معارضة نظرية الخصم بنظرية أخرى أو بيان ما يلزم عن رأي الخصم من نتائج فاسدة فضلاً عما وهبه من قوة ذاكرة وحضور بديهة(١).

إن أهم أثر خلفه الباقلاني في تطوير المذهب الأشعري هو هذا النسق المنهجي لموضوعات علم الكلام، وقد احتذى حذوه معظم من جاء بعده من متكلمي الأشاعرة، إنه يعد بحق المؤسس لعلم الكلام السني الذي نقل الحجاج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظري، وقد كان هذا ينقص من

(*) يقول عنه ابن خلكان أنه كان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك. وقد جرت بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة أكثر فيها الباقلاني الكلام وأسهب ثم طلب من خصمه أن يعيد ما قاله هو فتحداه خصمه أن يعيد الباقلاني نفسه ما قال من كلام فإن فعل سلم له بصحة كل ما قال (ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٤٠٠).

(**) لولا طول باعه في الجدل لما اختاره عضد الدولة (الشيعي والباقلاني سني) ليوفده إلى إمبراطور بيزنطة.

(***) في حواره مع البطريرك أمام إمبراطور بيزنطة قال لينفي صلب المسيح: إن كان المسيح قد علم مسبقاً أنه سيصلب ويفعل به اليهود ما فعلوه فإنه ليس بحكيم لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء وإن لم يكن يعلم ذلك فليس بإله.

(****) حين سأل الإمبراطور عن خبر انشقاق القمر للنبي: لو كان خبراً صحيحاً فلماذا لم يشتهر ذلك بين المشركين ولم يتناقلوه ولم يسلموا عنده فرد الباقلاني: كما لم يشتهر حديث نزول المائدة ولم يتناقله اليهود ولم يؤمنوا عنده.

(١) مقدمة التمهيد ص ٢٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سبقه من الأشاعرة بسبب نقص التكوين الفلسفي والقصور عن طريق الاستدلال، أما الباقلاني فقد وضع طريقة الجدل الكلامي لمن جاء بعده:

مؤلفاته:

كان الباقلاني غزير الإنتاج فقد ذكر له قاضي عياض تسعاً وتسعين كتاباً في مسائل الكلام وأصول الفقه وإعجاز القرآن(*)، وقد بقي من كتبه:

١ ـ إعجاز القرآن: وقد طبع عدة مرات آخرها عن دار المعارف ضمن مجموعة من ذخائر العرب.

٢ ـ التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة(*) وقد نشره المرحوم محمود الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة عام ١٩٤٧ عن مخطوط ناقص ثم نشره الأب رتشارد مكارثي اليسوعي عن مخطوطات كاملة ولكنه أسقط الأبواب المتعلقة بالإمامة وقد صدرت نشرته ضمن منشورات جامعة الحكمة في بغداد ١٩٥٧(**).

٣ ـ الإنصاف في أسباب الخلاف: نشره محمد زاهد الكوثري عام ١٣٦٩ هـ وهناك مؤلفات لا زالت مخطوطات مثل:

١ ـ هداية المسترشدين، والمقنع في أصول الدين

٢ ـ مناقب الأئمة ونقض المطاعن عن سلف الأمة.

٣ ـ البيان عن الفرق بين معجزات النبيين وكرامات الصالحين.

(*) يمكن الرجوع لمعرفة اسماء مؤلفات الباقلاني إلى كتاب قاضي عياض: ترتيب المدارك. وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك أو إلى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٨٥ ـ ٨٧ فيما يتعلق بنشرات كتب الباقلاني التي بقيت.

(**) يصف الدكتور عبد الرحمن بدوي كتاب التمهيد بأنه أول متن مفصل شامل لموضوعات علم الكلام وأنه النموذج الذي احتذى في ترتيب موضوعاته من خلف من الأشاعرة كالبغدادي في «أصول الدين» والشهرستاني في «نهاية الاقدام» وإمام الحرمين في الإرشاد والشامل. والدواني في شرح (العقائد العضدية) وكذلك النسفي (العقائد العضدية).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مذهبه:

أولاً ـ في العلم والمعلوم:

(أ) في العلم: العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به: ولم يقل: معرفة الشيء، لأن العلم يشمل الشيء (أي الموجود من وجهة النظر الأشعرية) وما ليس بشيء (أي المعدوم) ـ فالعلم يشمل الموجود والمعدوم معاً.

والعلم نوعان: علم قديم وهو علم الله تعالى، وعلم محدث وهو علم المخلوقين، وعلم المخلوقين ينقسم قسمين: علم ضرورة ويدرج الباقلاني المعرفة الحسية والوجدانية فضلاً عن العلم مع القوانين الضرورية كاستحالة الجمع بين النقيضين تحت العلم الضروري ـ ثم علم نظر واستدلال، ويركز الباقلاني على قياس التمثيل ـ أو قياس الغائب على الشاهد منهج الأصولين(*).

(ب) في المعلوم: يتعلق العلم كما سبقت الإشارة بالموجود والمعدوم، والموجود هي الشيء الثابت الكائن أما المعدوم فهو ما ليس بشيء، وينقسم المعدوم إلى خمسة أنواع:

١ ـ المستحيل الممتنع وقوعه كاجتماع النقيضين.

٢ ـ غير الموجود حالياً ولكن سيوجد فيما بعد كقيام الساعة والجزاء من ثواب أو عقاب مما أخبر الله أنه سيفعله.

٣ ـ غير الموجود حالياً ولكنه موجود في الماضي كأفعالنا الماضية مما وقعت في أمسنا ثم مضت وانقضت.

(*) يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي (مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٥٩٨) أن الباقلاني لا يستخدم اصطلاحات أهل المنطق بل ما يرد في كتب أصول الفقه ويعلل ذلك بقلة بضاعته في المنطق والفلسفة، ولكن الباقلاني متكلم وليس بمنطقي ولا فيلسوف أي أنه إذا عرض للاستدلال وأنواعه فإنما هدفه أن يكون ذلك مدخلاً لآرائه الكلامية التي ينصر بها الدين ومن ثم اهتم بذكر الاستدلال بالنظير دون الاستدلال بالقياس الأرسطي ولذلك كان ما يذكره على حد تعبير الدكتور بدوي شبيهاً بما يرد في كتب أصول الفقه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٤ ـ معدوم في الماضي وفي المستقبل إذ أخبر الله أنه لا يكون وإن كان في مقدوره أن يكون كرد أهل المعاد إلى الدنيا.

٥ ـ الممكن وهو ما يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، فذلك في علم الله المغيب على الإنسان.

أما الموجودات فعلى ضربين: قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول، ولفظ قديم يعني لغوياً المتقدم في الوجود على غيره، من ثم فهو يشمل ما هو أزلي وما له لا حق في الوجود، والمعنى الأول يشير إلى الله.

والمحدثات ثلاثة أقسام: جسم وجوهر وعرض، فالجسم هو المؤلف والجوهر هو الذي يقبل الأعراض والعرض هو ما يصح بقاؤه، وهو يعرض في الجوهر والجسم، والأعراض مثل الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز.

ثانياً: الله:

(أ) الموجودات محدثة: يهدف الباقلاني مما سبق إثبات حدوث الموجودات من أجسام وجواهر وأعراض وأنها تحتاج إلى محدث لها وهو الله، ودليل حدوث الموجودات في العالمين العلوي والسفلي أن الأعراض حادثة طارئة إذ حين تتحرك ينقطع السكون وحين تسكن تتوقف الحركة، والأجسام لا تنفك عن الأعراض أي الحوادث، إذ لا أجسام ولا جواهر بدون أعراض، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، فالعالم بأسره محدث.

(ب) لكل محدث محدث (إثبات وجود الله): لكل محدث محدث بالضرورة كما أنه لا كتابة بدون كاتب ولا صورة بدون مصور ولا بناء إلا وله بان وهكذا فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها.

والموجودات في نظام، فيها المتقدم وفيها المتأخر، وليس ذلك من تلقاء ذاتها فلا بد من مقدم جعلها حين وجدت وفقاً لمشيئته.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وكل موجود مؤلف بشكل معين ولا يمكن أن يكون هذا هكذا إلا بمؤلف قصد كونه كذلك.

وإذا كان الحي كان في البدء مواتاً فإنه لا يصير حياً بغير حي قادر.

(جـ) «ليس كمثله شيء»: وصانع المحدثات لا يكون شبيهاً بها لا في الجنس ولا في الصورة، فلا يجوز أن يكون محدثاً وإلا احتاج إلى محدث ولتسلسل الأمر إلى غير نهاية ولاستحال وجود شيء من المحدثات، ومن ثم بطل قول الدهرية أن الحوادث لا أول لوجودها.

ويشير الباقلاني إلى أن صانع العالم واحد مستنداً إلى دليل التمانع المستمد من قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: ٢٢). . ﴿وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ (المؤمنون: ٩١)، وقد أشار الأشعري من قبل إلى نفس الدليل.

(د) صفات الذات وصفات الفعل: الله عالم قادر حي مريد سميع بصير متكلم، إذ لا يصح أن يتصف الله بأضدادها، وهو لم يزل عالماً قادراً حياً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً، هذا ما ذهب إليه الأشعري، ولكن الباقلاني يضيف إليها البقاء والوجه والعينين واليدين.

أما صفات الفعل فهي الدالة على أفعاله تعالى وهي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب والحشر والنشر، وكل صفة كان سبحانه موجوداً قبل فعله لها.

(هـ) صلة الذات بالصفات: لعل من أهم ما يميز فكر الباقلاني تحديده الدقيق للمصطلحات تحديداً يخلص منه إلى الآراء التي يريد أن يبثها، من ذلك صلة الذات الإلهية بالصفات، يميز الباقلاني بين الصفة والوصف أو بالأحرى الموصوف، فالصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف أو النعت الذي يصدر عن الصفة، وقد تكون الصفة طارئة في الموصوف كالسواد والبياض والإرادة والكراهية وقد تكون لازمة له فتكسب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الموصوف وصفاً يخالف من ليست له هذه الصفة إذا كانت طارئة به، كوصف الباري بالعلم والقدرة والحياة والكلام والإرادة[1].

أما الوصف كقولنا عن الله إنه عالم حي قادر منعم متفضل فهو غير الصفة، لأن الوصف قضية يحكم عليها صدقاً أو كذباً بينما الصفة اسم مفرد لا يحتمل الصدق والكذب، ومن ثم فكل وصف صفة. أي كل موصوف له صفة ولكن ليست كل صفة وصفاً.

بهذا يهدف الباقلاني إلى نقد رأي المعتزلة حين وحدوا بين الذات والصفات وجعلوا الصفات عين الذات، إذ الذات موصوفة بصفات لازمة لها دوماً، ولكن ذلك لا يعني أن تكون الذات هي هي الصفات أو أن يكون «العلم» أو «القدوة» أو الحياة هي هي الله.

على أنه إذا كانت الصفة ليست هي الوصف أو الموصوف فليس الأمر كذلك في الاسم والمسمى، إذ رأى أهل الحق ـ ويعني الباقلاني بذلك الأشاعرة ـ أن الاسم هو المسمى بينما ذهب المعتزلة إلى أن الاسم غير المسمى، وقد استند الباقلاني في رأيه إلى قول اللغويين كما استشهد ببعض الآيات. كقوله تعالى: ﴿ما تعبدون من دونه إلا اسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ (يوسف: ٤٠) فأخبر تعالى أنهم يعبدون اسماء وهم إنما عبدوا الأشخاص، وقوله تعالى: ﴿لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ (الأنعام: ١٢١) أي مما لم يذكر الله عليه، فالاسماء بذلك هي المسميات.

وليس من تعارض بين رأي الباقلاني في التفرقة بين موقفين: موقفه من الصفات إذ ميز بين الصفة والوصف ـ أو الموصوف ـ وموقفه من الاسماء إذ وحد بين الأسماء والمسميات، حقيقة أن اسماء الله تعبر عن صفاته، ولكن اسماء الله على ضربين: ضرب منها هو هو تعالى إذا كان عائداً إلى ذاته مثل

---

(١) الباقلاني: التمهيد ص ١١٣ ـ ٢١٤.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٣٢ وما بعدها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كونه موجوداً وشيئاً وقديماً وواحداً، وضرب آخر هو اسم لله تعالى يعبر عن الصفة الحاصلة له، كقولنا عالم يعبر عن العلم الحاصل له، فالصفة هنا غير الوصف أو الموصوف، ولكنها اسماء له ولا يقال هي غيره لاستحالة مفارقتها له.

أما ما كان من الاسماء راجعاً إلى إثبات صفة من صفات فعله، ككونه عدلاً محسناً متفضلاً فهي غيره، لأنه كان له سبحانه وجود متقدم على وجود من عدل أو أحسن أو تفضل عليهم.

في ضوء ذلك يفسر الباقلاني رأي الأشاعرة أن صفات الله لا هي ذاته ولا هي غيره، لا هي ذاته إذ الصفة ليست هي هي الموصوف، ولا هي غيره إذ الاسم هو المسمى ولا يكون الاسم غير المسمى، الذات الإلهية مسماة بأسماء: عالم قادر، حي... ومن ثم فلا تفرقة بين الاسم والمسمى، والذات الإلهية موصوفة بصفات: العلم، القدرة، الحياة... فلا تكون الذات هي العلم أو القدرة أو الحياة.

و ـ الله مريد للخير والشر معاً مقدر لهما: يستند موقف الأشاعرة بصدد صلة الله بالإنسان إلى قضتين، وإن أشار إليهما الأشعري إلا أن الباقلاني قد زادهما إيضاحاً:

القضية الأولى: أنه مع تنزيه المعتزلة لله عن صفات المخلوقين فإنهم أطلقوا الأحكام التقديرية على أفعال الله مع أن ما يجري على أفعال البشر من أحكام وتقديرات لا يصح أن تجري على أفعال الله، إن قاعدة قياس الغائب على الشاهد ليست مطلقة في مدى انطباقها فهي لا تصدق على مجرى الحوادث بجميع أنواعها، ومن ذلك أفعال الله، إن حكم الذات الإلهية لا يتفق مع غيرها إلا فيما يتعلق بأحكام الماهيات[1]، يترتب على هذه التفرقة مجمل معتقدات الأشاعرة، فالقديم قد فعل العالم لا لعلة أو غاية، لأن العلل مقصورة على جر المنافع ودفع المضار وذلك كله غير جائز عليه، والله مريد

(١)الباقلاني: التمهيد: ص ٢٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لكل ما في العالم من شرور وفساد وظلم دون أن يلزم عن ذلك وصفه سبحانه بالسفه، لأن في ذلك قياساً للغائب على الشاهد أو إطلاق أحكام تجري على الأفعال الإنسانية لا يصح إطلاقها على الأفعال الإلهية، وجائز من الله تكليف ما لا يطاق أو إيلام الأطفال يوم القيامة دون أن يفيد ذلك الجور من الله، ورؤية الله ممكنة يوم القيامة دون إفادة الجسيمة، والأفعال تحسن أو تقبح لأمر الله بها أو نهيه عنها، ولا يوصف الأمر الإلهي بالحسن أو القبح، فقد أمر إبراهيم بذبح ابنه ولا يوصف أمره بالسفه أو القبح(*)، وإذا خلق أفعال العباد فإن الأفعال مع ذلك تنسب إلى العباد لا إلى خالقها، وقدرة الله مطلقة ومشيئته شاملة لا تحدها الحدود ولا ترسمها الرسوم لأنه ليس فوقه أمر ولا يسأل عما يفعل(١).

القضية الثانية: في أنه لا مدخل للعقل والقياس في إيجاب معرفة الله وتسميته، وإنما يعلم ذلك بفضله من جهته أي بنص من كتاب أو سنة، ولهذه القضية جانبان: جانب إثبات الصفات الخبرية لله كإثبات الوجه واليدين والعين والجنب والساق من غير تأويلات المعتزلة، كذلك إثبات الاستواء لا بمعنى الاستيلاء ولكن دون تجسيم المجسمة في إفادة المماسة بين الله والعرش، كذلك يوصف الله بأنه يغضب ويرضى ويحب ويبغض ويوالي ويعادي دون إفادة التغير في الذات الإلهية، وإنما مجرد إرادة النفع أو الضر، أما الجانب الثاني فهو إنكار إطلاق أية تسمية لم ترد في القرآن الكريم أو الحديث الشريف فلا يوصف الله تعالى بالعقل كما لا يوصف بالشهوة حتى إن قصد بذلك إرادته لأفعاله(٢)،

(*) يقول الباقلاني: أمر الله إبراهيم أن يذبح ابنه ولم يرد ذلك منه بل نهاه عنه بعد أمره به. ولو كان قد ذبحه لما كان للافتداء معنى ولو كان مأموراً بالأضجاع وامرار السكين فقط لم يكن ذلك امتحاناً منه ولو كان قد ذبحه ثم التحم موضع الذبح لما كان للفداء معنى ولا للبلاء معنى ص ٢٨٢ التمهيد.

(١) المرجع السابق ص ٣٤١.

(٢) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص ٣٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(ز) الله: في السماء:

معلوم رأي المعتزلة: أن الله في كل مكان بمعنى أنه لا يحده مكان لا بمعنى وحدة الوجود ـ مادية أو روحية ، معلوم رأي المقاتلية والحنابلة إن الله في السماء إذ يستحيل أن يكون الله في أماكن من الأرض كأجساد البشر وأجوافهم أو في الأماكن التي يترفع عن ذكرها، واستند الحنابلة إلى آيات: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض. . . أم آمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً﴾ (الملك: ١٧) ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾.

ولا يفارق الباقلاني الحنابلة في شيء بهذا الصدد، فهو يذكر نفس أدلتهم النقلية والعقلية ويثير الإلزامات التي أثارها ابن حنبل على الجهمية، ويضيف إلى ذلك أنه لو كان في كل مكان لوجب أن يزيد بزيادة الأماكن وينقص بنقصانها ويعدم بعدمها ولوجب أن نتجه إليه نحو الأرض(*) وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا بالدعاء، أما قوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ (الزخرف: ٨٤) إنما يدل على أنه إله معبود في السماء والأرض دون أن يعني أنه موجود أو حال في الأرض، وليست آيات «المعية» إلاّ للدلالة على الحفظ والتأييد ﴿إن الله مع الذين اتقوا﴾ (النحل: ١٢٨) ﴿أنني معكما أسمع وأرى﴾ (طه: ٤٦) كما أن آيات النزول والمجيء والإتيان إنما تفهم كما وردت دون تأويل(١)

وإذا كان الباقلاني قد أنكر على اليعاقبة من المسيحيين حلول الكلمة في الناسوت على نحو حلول الباري في السماء أو العرش فذلك لأنه ينكر «الكيف» أو «الهيئة» لدى المسيحيين(٢).

(*) يرد المعتزلة بأن العبد يكون أقرب إلى ربه حين يتوجه بالدعاء أثناء السجود (حديث) وأن رفع العبد يديه ووجهه إلى أعلى بالدعاء لا يعني أن الله في السماء إلا بقدر ما يعني الدعاء حال السجود أن الله في الأرض.

(١) الباقلاني وتحقيق الأب مكارثي التمهيد: ص ٢٦٢.

(٢) الباقلاني وتحقيق الخضيري وأبو ريدة: التمهيد ص ٨٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هكذا ذهب الباقلاني في المكانية مذهباً أبعد مما ذهب إليه شيخه الأشعري إذ تبنى في ذلك موقف المقاتلية والحنابلة.

(ح) جواز رؤية الله في الآخرة:

يشير الباقلاني إلى نفس حجة الأشعري في جواز رؤية الله: كل موجود يصح أن يرى، لأن الشيء يرى لوجوده لا لكونه محدثاً أو لحدوث معنى فيه، ثم يذكر الباقلاني الآيات التي يراها تشير إلى ذلك كقوله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة: ٢٢ ـ ٢٣) ﴿أرني أنظر إليك﴾ (الأعراف: ١٤٣).

(ط) نظرية الأحـوال:

إذا كان الباقلاني فيما سبق ذكره مشايعاً للأشعري موضحاً موقفه وآراءه مقترباً من موقف الحنابلة فإنه بصدد نظرية الأحوال قد عدل من موقفه إذ أثبتها بعد أن أنكرها، ذلك أن نظرية الأحوال وإن تعلقت بذات الله وصفاته فإنها تتسق مع القول بشيئية المعدوم أو بالأحرى المعلوم، بصدد تعلقها بذات الله وصفاته أنكرها الباقلاني على أبي هاشم، فقد أنكر أن تكون دلالة الفعل على أن فاعله عالم قادر دلالة على حال له فارق بها من ليس بعالم ولا قادر، لأنه لا بد أن تكون هذه الحال موجودة ـ أي أن تكون شيئاً وصفة متعلقة بالعالم (بكسر اللام) إذ يستحيل أن تكون «معدومة وإلا لم توجب حكماً[1]، وبذلك خالف الباقلاني اتجاه أبي هاشم.

بصدد مشكلة صلة علم الله الأزلي بالمعلوم المحدث ـ الذي كان قبل وجوده معدوماً، ألا يتعلق علم الله به وهو معدوم؟ كان الأشعري قد ذهب إلى أن الله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم، كذلك ذهب الباقلاني إلى أن علم الله يتعلق بما هو معدوم، إذ أن للجوهر وجوداً كمعلوم مستقل عن

(١) الباقلاني وتحقيق الخضيري وأبو ريدة: التمهيد ص ١٥٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وجوده كمتعين موجود، فالمعلومات في ذلك كالأحوال اعتبارات ذهنية لا تتعلق بكون المعلوم موجوداً أو معدوماً، فكون الحي حياً وكون العالم عالماً وكون القادر قادراً إنما يرجع إلى حال وراء وجود الحي العالم القادر هي الصفات التي تفهم من العالمية والقادرية والحياة مستقلة عن الذات زائدة عليها[1] وذلك هو ما قصده أبو هاشم.

ثالثاً: الإنسان:

(أ) نظرية الكسب:

ولم يسلم الباقلاني بالأحوال فحسب بل إنه أفاد منها لتطوير نظرية الكسب الأشعرية بعد أن أخذ عليها تجاهل أبي الحسن لتأثير القدرة الإنسانية الحادثة، أنه إذا لم يكن لهذه القدرة تأثير في الإيجاد أو خلق الأفعال فإن لها تأثيراً في وجود الفعل على هيئة مخصوصة أي في صفات الحوادث وأحوالها.

فإذا كانت الحركة مخلوقة لله فإن تخصيصها وكونها على هيئة مخصوصة من تأثير القدرة الحادثة للإنسان، ووفقاً لنظرية الأحوال فإن مفهوم الحركة مطلقاً غير مفهوم القيام والقعود إذ هما حالتان متمايزتان فإن كل قيام حركة وليس كل حركة قياماً، ويستطيع الإنسان أن يفرق بين قولنا: أوجد ـ وهذا فعل القدرة الإلهية القديمة وبين قولنا: صلى وصام وقعد وقام، وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى، فأثبت الباقلاني تأثير القدرة الحادثة وهذه الحالة الخاصة من التخصيص والتعيين للفعل هو الذي يقابل بالثواب والعقاب لأن الفعل من حيث هو بإيجاد القدرة الإلهية لا يتعلق بثواب أو عقاب[2].

كذلك يؤكد الباقلاني ـ إبعاداً لنظرية الكسب عن شبهة الجبر ـ جانب

---

(١) الشهستاني: نهاية الاقدام: ص ٧٦.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التفرقة بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية، إذ يعرف الإنسان من نفسه فرقاً بين قيامه وقعوده وكلامه إذا كان واقعاً بحسب اختياره وقصده وبين ما يضطر إليه مما لا قدرة له عليه بسبب من الزمانة والمرض والحركة من الفالج وغير ذلك.

ومع ذلك فقد احتفظ الباقلاني بالملامح الرئيسية لنظرية الكسب كما وضعها الأشعري، إذ الاستطاعة حال الفعل فلا يقدر الإنسان على الفعل قبل الكسب، ذلك أن القدرة الإنسانية عرض لا يبقى زمانين وإلا لأمكن استغناء الإنسان بفعله عن ربه أن يعينه عليه، وإنما تكون الاستطاعة مع الفعل للفعل[1].

في ضوء متابعة الباقلاني من جهة وتعديله لمذهب شيخه الأشعري من جهة أخرى جاء تعريف الباقلاني الكسب بأنه: تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة. وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش[2].

ولكن هل المعاصي بقضاء الله وقدره؟ يوضح الباقلاني معاني القضاء على النحو الآتي:

١ ـ القضاء يعني الخلق كما في قوله تعالى: ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين﴾(فصلت: ١٢).

٢ ـ القضاء يعني الإخبار والإعلام كما في قوله تعالى: ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين﴾ (الإسراء: ٤) أي أعلمناهم ذلك وأخبرناهم به.

٣ ـ القضاء بمعنى الأمر، قال تعالى: ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾، (الإسراء: ٢٣) أي أمر ربك.

---

(١) الباقلاني: التمهيد ص ٢٨٧.

(٢) المرجع السابق: ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٤ ـ القضاء بمعنى الحكم والإلزام كما يقال قضى القاضي على فلان بكذا أي حكم عليه به.

والله قد قضى المعاصي وقدرها على العباد على الوجهين الأول والثاني دون الثالث والرابع، إذ لم يأمر بها ولم يحتمها أو يحكم بها وإنما خلقها وأخبر عنها[١].

(ب) جواز تكليف ما لا يطاق:

واتساقاً مع مذهب الأشاعرة في إطلاق المشيئة الإلهية يجوز الباقلاني أن يؤلم الله تعالى الأطفال من غير عوض، وأن يأمر بذبح الحيوان وإيلامه لا لنفع يصل إليهم، وأن يسخر بعض الحيوان لبعض، وأن يفعل العقاب الدائم على الذنب المنقطع، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه، وكل ذلك عدل منه جائز في حكمته، إذ الحسن ما حسنه الله والقبيح ما قبحه الله، ولا تجوز في أفعال الله قياس الغائب على الشاهد إذ ما يقبح صدوره منا لا يقبح إن صدر عنه أو أمر به سبحانه[٢].

(جـ) الأرزاق ـ الأسعار ـ الآجال:

١ ـ الأرزاق:

ذهب المعتزلة إلى أن الله يرزق الحلال دون الحرام الذي يكتسبه العاصي بنفسه، وقد خالفهم الأشاعرة، إذ ينفرد الله بتولي الأرزاق ـ حلالها وحرامها ـ فلو كان الله يرزق الحلال دون الحرام لكان من نشأ وتربى في حرام ـ كقاطع الطريق مثلاً ـ كأن الله لم يرزقه قط[*]، ولا يعني أن الله يرزق الحرام أنه يبيح ذلك وإنما يجعله غذاء للأبدان وقواماً للأجسام.

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢٧.

(٢) المرجع السابق ص ٣٤٢.

(*) يقول الاسفراييني: يلزم عن القول بأن الله لا يرزق الحرام أن للخلق رازقين أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام وأن الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم بغير الله.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأسعار:

كذلك نفى المعتزلة أن يكون الله مسعر السلع ـ وسبب الغلاء أو رخص الأسعار ـ إذ البيع عقد بين البائع والمشتري، ولكن الباقلاني قد أرجع الغلاء والرخص إلى فعل الله الذي يخلق الرغبة لدى المشتري ويطبع الخلق على الاحتياج إلى تناول الأغذية تزيد قيمتها ويرتفع سعرها، ولو شاء الله لأبطل هذه الحاجات فتتوافر البضائع ويقل سعرها، ولكن لو حاصر أحد السلاطين أهل بلد وقطع الميرة عنهم وغلت أسعارهم ألا يقال إن السلطان قد أغلى الأسعار بغرض الحصار، فيكون الفعل منسوباً إلى الإنسان لا إلى الله، يرد الباقلاني أن ذلك القول على سبيل المجاز، كما لو أنه قد حاصرهم فأماتهم جوعاً لقيل إنه قتلهم بالحصار مع أنه لم يفعل بهم موتاً ولا قتلاً وإنما فعل أفعالاً أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم، فنسبة الموت والهلاك إلى السلطان مجاز، كما لو أنه سمح لهم بالمؤن يقال له أحياهم على سبيل المجاز.

وهكذا نظر المعتزلة إلى المعاملات الاقتصادية بين الناس فنسبوا مسائل الاقتصاد إلى الإنسان، بينما نظر الباقلاني إلى ما أوجد الله في الإنسان من طبع يجعله يغتذي ويشتهي ومن ثم يبيع ويشتري، ولولا هذا الطبع ـ أو لو بدل الله طبائع الإنسان لما كانت الحاجة إلى الغذاء، ومن ثم فجميع الأسعار من الله تعالى[1].

٣ ـ الآجال:

هل يموت المقتول بأجله المقدر له أم بقتله قطع عليه أجله وأنقص منه؟ فإن كان بأجله فأي وزر في القتل على القاتل وإن لم يكن بأجله الذي نقص بالقتل فكيف ذلك ولكل أجل كتاب؟ مشكلة متفرعة عن الجبر والاختيار متصلة بالمسؤولية والحساب، ومن ثم يؤكد المعتزلة جانب مسؤولية القاتل بينما يؤكد الباقلاني أن المقتول يموت بأجله المقدور، قال تعالى: ﴿فإذا جاء أجلهم

(١) المرجع السابق ص ٣٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ (الأعراف: ٣٤)، وأجل الموت هو وقت الموت الذي يعلم الله وقدر أنه يموت فيه لا محالة، ومن ثم لا يصح أن يقال عن المقتول إنه لو لم يقتل لحيى لأن ذلك يخالف الآية المذكورة، فالأجل محدود لا يجوز أن يتقدم أو يتأخر لأن ذلك يخالف علم الله وقدره.

(د) الإيمان:

يتبنى الباقلاني رأي المرجئة في الإيمان أنه ما وقر في القلب، أو هو التصديق لقوله تعالى، ﴿وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين﴾ (يوسف: ١٧) أي ما أنت بمصدق لنا.

وقد يجتمع الإيمان والفسق، ويمكن أن يسمى الفاسق من أهل الملة مؤمناً، لأن فسقه لا يضاد إيمانه ما دام الإيمان هو مجرد التصديق الذي لا يزول بارتكاب الكبائر.

وإذا كانت الكبائر لا تنفي الإيمان فجائز أن يعفو الله عن الكبائر جميعاً ما عدا الشرك لقوله تعالى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء..﴾ (النساء: ٤٨).

في المسائل الطبيعية:

١ ـ الجزء الذي لا يتجزأ:

إلى الباقلاني يرجع الفضل في أن أصبحت الموضوعات الطبيعية جزءاً مكملاً للأصول الاعتقادية في علم الكلام لدى أهل السنة، فإلى جانب الإيمان بشفاعة الرسول لأهل الكبائر والحوض والصراط والميزان وعذاب القبر أصبح الاعتقاد بالجزء الذي لا يتجزأ وإن العرض لا يبقى زمانين لارتباط هاتين الفكرتين بالإيمان بحدوث العالم، وليس أدل على ذلك من أن نقد النظام للجزء الذي لا يتجزأ أصبح من مبررات تكفيره[1]، وحديث الأشاعرة عن دقيق الكلام ـ الموضوعات الطبيعية ـ كجزء مكمل لجليل

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٢١٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكلام ـ الموضوعات الإلهية ـ إنما يرجع إلى مقدرة الباقلاني الوصل بينهما، حقيقة لقد كان العلاف المعتزلي هو أول من أثارها ولأسباب دينية ـ كما سبق أن أشرنا ـ ولكن إلى الأشعري يرجع الفضل في أن أصبح علم الكلام مشروعاً ومستحسناً لدى دوائر أهل السنة، وإلى الباقلاني يرجع الفضل في أن يمتد هذا الاعتراف بدقيق الكلام لا بجليله فحسب.

وحديث الباقلاني في دقيق الكلام بعد حديثه عن جليله يبدو غير متكلف، إنه يقسم الموجودات إلى قديم وحادث، والحادث إلى جسم وجوهر وعرض، ويضع تعريفات دقيقة لهذه المصطلحات الثلاثة، فالجسم هو المؤلف، والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً، والعرض هو الذي لا يصح بقاؤه لأنه يعرض في الجواهر والأجسام، ويبطل العرض في ثاني حال لوجوده، إذ العرض لا يبقى زمانين، ويستدل على هذا المعنى للعرض بقوله تعالى: ﴿تريدون عرض الدنيا﴾ (الأنفال: ٦٧) فسمى الأموال أعراضاً لأن مآلها الزوال، وإذا كانت الأعراض حادثة وكانت الأجسام مؤلفة وهي لا تسبق في وجودها الأعراض لأنها لا تنفك عنها فإن الأجسام تصبح حادثة وذلك وفقاً للقاعدة: ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، إذ يستحيل وجود جواهر منفكة عن الأعراض وهذه عارضة زائلة حادثة.

وإذا كانت الأجسام مؤتلفة فإنها لا بد أن تنقسم وأن تنتهي القسمة إلى جزء لا انقسام له، وتستحيل القسمة إلى ما لا نهاية، وإلا لكان لا نهاية لما في الفيل وما في النملة من أجزاء ولأدى ذلك إلى ألا يصبح الفيل أكبر من النملة.

فالله خالق الجواهر مؤلف الأجسام موجد الأعراض ومفنيها، فجميع العالم العلوي منه والسفلي محدث مخلوق متعلق في كل شيء بالمشيئة الإلهية[1].

(١) الباقلاني: التمهيد ص ٤٠ ـ ٤٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وربما لا يرجع فضل السبق في ذلك للباقلاني وإنما لأبي الهذيل، وإنما استطاع الباقلاني أن يربط بين جليل الكلام ودقيقه ربطاً محكماً يجعل ذلك مقبولاً ومشروعاً لدى أهل السنة.

٢ ـ العلية وإجراء العادة «نقد نظرية الطبائع»:

على أن أصالة فكر الباقلاني كمتكلم أسهم بآراء جديدة في فكر الأشاعرة إنما ترجع إلى رأيه في العلية وإجراء العادة، ذلك الرأي الذي أصبح طابعاً مميزاً للمذهب الأشعري في مجال الطبيعة وما بعد الطبيعة.

ويستند مفهوم العلية لدى الباقلاني ـ ذلك المفهوم الذي يفيد إنكار الضرورة بين العلة والمعلول ـ إلى قضيتين:

الأولى: إطلاق القدرة الإلهية في الطبيعة، فليس لأية ظاهرة طبيعية فعل خاص بها يصدر عنها طبعاً وإنما كل شيء بموجب تسخير الله إياها.

الثانية: لا مقوم داخلي للجسم يجعل منه فاعلاً من تلقاء ذاته، ومن ثم فلا ضرورة في فعل الأجسام، وإذا كانت الأجسام أجزاء منفصلة لم ترتبط إلا بموجب مبدأ إلهي لا طبيعي، وإذا كانت الأعراض لا تبقى زمانين، أي أنها منفصلة زمانياً كما أن الأجسام منفصلة أجزاؤها مكانياً، فإنه لم يبق في تصور العالم الطبيعي وفقاً لمبدأ الانفصال إلا تصور المعلول مستقلاً عن العلة بإنكار فكرة الضرورة.

ولما كان القول بالضرورة في العلية لازماً عن اعتبار الأجسام ذات طبائع خاصة أو «خصائص» ثابتة مؤثرة تلزم عنها أفعالها ضرورة كأن تكون طبيعة النار الإحراق أو طبيعة الخمر الإسكار، فإن الباقلاني يمهد لنظريته جريان العادة ونقض مبدأ الضرورة بنقد فكرة الطبائع مستنداً إلى أن الأجسام كلها لا تتفاوت في طباعها الذاتية لأنها كلها جنس واحد، فلو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والري وغير ذلك من الأمور الحادثة واقعة عن طبيعة من الطبائع، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه، فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والري لأن الأجسام كلها جنس واحد، وإذا أوجب شيء ما أمراً أو أثر تأثيراً وجب أن يكون ما هو مثله وما جانبه موجباً لمثل حكمه وتأثيره، فلو وجب الشبع والري والإسكار عن تناول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب والحنظل، وأن يحدث الري والإسكار عند شرب الخل وسائر المائعات لأنها من جنس الطعام والشراب.

وحجة الباقلاني في غير محلها لأن أحداً لم يدع أن خاصية الإسكار في الخمر لأنها سائل أو أن الطعام يشبع لأنه جماد أو جسم، وإنما لأن لكل منها خصائص نوعية بها تميزت عن سائر السوائل والجوامد أو بالأحرى الأجسام، ولكن الباقلاني يتجاهل «الفعل» ـ أو الصفات الذاتية ـ فينتقل بعد أن تكون هذه الخصائص فيها لجنسها إلى إنكار أن تكون الطبائع أعراضاً لأن هذه ليست مؤثرة ولا فاعلة فلا تأثير للون الخمر في إسكاره.

ولو كانت هذه الطبائع أسباباً موجبة لمسبباتها لكانت كلما تكررت الطبائع وكثرت تكررت مسبباتها وكثرت، وذلك وفقاً لقاعدة وجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها، فكما أن زيادة الضرب موجبة لزيادة الألم كذلك وجب أن لو كان الإسكار والشبع والري ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقي والتسميد وحمى الشمس لوجب أن تزداد هذه الأمور ما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ذلك وتناوله، فكان يجب أن يزيد الزرع وينمو إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره الشمس حتى يزيد أبداً وينمو، ولكنا نعلم أن زيادة السقي والتسخين يعودان بتلفه، كذلك لو أن الإنسان أكل وشرب فوق شبعه لم يحدث له أبداً من الشبع والري ما يحدث عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب بل يصير ذلك ضرراً وألماً، ومن ثم فقد فسد أن تكون الطبائع موجبة لهذه الأمور وفقاً لمبدأ السببية أو لمذهب التولد[1].

(١) الباقلاني: التمهيد ص ٥٦ ـ ٥٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وليس العلم بالإحراق الناشيء عن النار أو الإسكار الحادث عن الخمر علماً ضرورياً اضطرارياً لأنه لو كان كذلك لما اختلف الناس في تفسيره فيرجعه البعض إلى فعل الله وآخرون إلى الأشياء وينسب فريق ثالث الأفعال المتولدة إلى الإنسان.

ولا ينتقد الباقلاني فكرة الطبع في الأجسام فحسب وإنما في حركات الأفلاك كذلك، فالحركة الدورية الدائمة للفلك ليست ضرورية، فمن يدريكم أن الفلك لا يجوز أن يسكن يوماً أو يتحرك حركة مستقيمة، بل لقد وجد الباقلاني في ميدان الفلك متسعاً لنقد فكرة الضرورة في العلية، وذلك أن المنجمين قد ذهبوا إلى إيجاد علاقة ضرورية بين وجود الكواكب في أبراج معينة وبين العالم الأرضي فجعلوا لها تأثيراً جعلوه ضرورياً، ولما كانت هذه التأثيرات المدعاة ليست للكواكب ذاتها كما أن مقابلتها للأبراج لا توجد لها طبعاً أو تأثيراً ولا تخلق لها قدرة أو اختياراً فقد بطل أن تكون لهذه الكواكب أفعال وتأثير وطباع توجب حدوث ما يحدث في عالمنا، وإنما يرجع ذلك إلى فعل الفاعل القادر المختار[1]

ولكن هل معنى ذلك أن الباقلاني ينكر ما هو مشاهد في الحس من ارتباط الأسباب بالمسببات؟ إن ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً وإنما هو يجري مجرى العادة بمعنى وجود الشيء وتكراره على طريقة واحدة، فالأمر المعتاد هو الذي يتكرر على وجه واحد[2]، فالله قد أجرى العادة أن يكون ذهاب الحجز عن مكانه وحركته متولداً عن مفارقة يد العبد له وترك اعتماده عليه، ولو أجرى الله العادة أن يكون ذهاب الحجر وحركته متولداً عن مماسة الإنسان له واعتماده عليه لكان ذلك جائزاً، كذلك لا يحدث الموت ضرورة عند ضرب العنق ولا يحدث النماء عن السقي ولا الشبع والري والإسكار ضرورة عن الأكل والشرب وإنما هو مجرد تلازم، فنحن

(١) المرجع السابق ص ٦٠.

(٢) الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ص ٥١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نشاهد ونحس تغير حال الجسم عند الشراب والاحتراق عند لمس النار وليس ذلك ضرورة إنما هو في مستقر العادة.

هكذا انتقد الباقلاني فكرة الضرورة أو الطبع ليجعل القدرة الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة وليفتح مجال الإمكان لمعجزات الأنبياء فلا تصبح هذه خرقاً لقانون ضروري حتمي ـ الأمر الذي قد يثير الشك في حدوث المعجزات، وإنما مجرد اختلاف العادة، بذلك تستوي المعجزات مع قوانين الطبيعة في اندراجها تحت الإمكان والجواز لا الضرورة والوجوب لتبقى جميعاً معلقة على حكم المشيئة الإلهية التي لا تتقيد بشيء والتي تتعلق بكل شيء، إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورية حتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلاً، ولكن لما كان شيء ما لا يستحيل على قدرة الله كانت المعجزات جائزة لأن القوانين الطبيعية نفسها ممكنة وليست واجبة(*).

هذا وستتخذ فكرة «جريان العادة» ونقض الضرورة في العلة صورة أكثر اكتمالاً لدى الغزالي، فلا تصبح لمجرد الرد على أصحاب الطبائع أو التولد أو المنجمين وإنما للرد على الفلاسفة..

ولكن ما هي أصول فكرة جريان العادة كما قال بها الباقلاني؟ ظاهر أنه يرد على القائلين بالطبع من الفلاسفة الطبيعيين، فضلاً عن أن بعض المعتزلة قد أشار إلى فكرة الضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول الأمر الذي يستبعد دور القدرة الإلهية في ظواهر الكون، فقد ذهب الخياط إلى أن ذهاب السهم عند رمي الرامي ليس فعلاً لله وذلك يتعارض مع مبدأ إطلاق القدرة الإلهية في الوجود من طبيعة وإنسان، إنه إذا أراد العبد رمي سهم من جهة ما وأراد

(*) اعتبر جولد تسيهر (العقيدة الشريعة في الإسلام ص ١١٦) فكرة جريان العادة عبثاً بقوانين الطبيعة وإلغاء لفكرة السببية في كل صورها. ولكن الأشاعرة لم ينكروا السببية وإنما الضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول. ومن ثم فإن رأيهم لا يؤدي إلى انهيار العلم بل لقد تبنى فكرة نقض الضرورة في العلية فلاسفة محدثون سواء على أساس لاهوتي كما هو الحال لدى مالبرانش في نظريته في العلل العارضة (أو المصادفة) أم على أساس تجريبي كما هو الحال لدى هيوم.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الله خلاف ذلك نفذ مراده تعالى دون مراد العبد، فالأسباب ليست موجبة لمسبباتها، على أن أغلب المعتزلة قد ذهب إلى جواز خرق قوانين الطبيعة من أجل إقرار القدرة الإلهية، فأجاز أبو الهذيل أن يقدر الله على خلق الإدراك مع العمى وأجاز الجبائي أن يجمع الله بين النار والقطن ولا يحدث احتراقاً وأن يسكن الحجر في الجو أوقاتاً دون عمد من تحته[1].

ولكن هذا القول في حاجة إلى نظرية تفسره، بل جاءت أقوال الباقلاني في جريان العادة تفسيراً يعلق الظواهر الطبيعية جميعاً بقدرة الله.

نظرية الإمامة:

الإمامة لدى الباقلاني كما هي لدى أهل السنّة جميعاً بالاختيار لا بالنص، إذ لو كان النبي قد نص على من يخلفه لاشتهر ذلك ولنقله الناس، كما نقلت العبادات أو توليته ﷺ من ولاهم من الولاة أو القضاة، وبذلك تسقط دعوى الشيعة في القول بالنص على علي، بل إن هناك فرقاً تفضل علياً كمعتزلة بغداد ومع ذلك لا يقولون بالنص، ولا يقال إن النص على علي من أخبار الآحاد وأنه يوجب العمل به، لأن القائلين بالنص الجلي من الشيعة غالباً ما يطعنون في الخلفاء الثلاثة الأوائل وفي كبار الصحابة مما يسقط عنهم العدالة، والشريعة إنما أوجبت العمل بخبر الواحد إذا كان عدلاً مرضياً[2].

أما وقد بطل النص فلم يبق إلّا الاختيار، ولا يصير الإمام إماماً إلّا بعقد من أهل الحل والعقد والمؤتمنين من أفاضل الأمة على هذا الشأن، ولا يشترط في العقد أن يكون من كل أفاضل الأمة لتعذر اجتماعهم من كل الأمصار، بل يرى الباقلاني أنه يكفي لكي تنعقد الإمامة أن تتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل فيه الصفات اللازمة للأئمة[*].

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٨٨.

(٢) الباقلاني وتحقيق المرحوم الأستاذ محمود الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: التمهيد ص ١٦٥.

(*) حاول الباقلاني ـ كما حاول غيره من الأشاعرة أن يلتمس من أسلوب بيعة الخلفاء الثلاثة =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكن ماذا لو ترتب على ذلك أن عقد كل جماعة من أهل الحل والعقد في بلد لإمام وكانوا كلهم يصلحون للإمامة؟ يرد الباقلاني: تنظر في العقود ويكون الأسبق منهم هو الأولى بالإقرار ويتنازل الباقون كما في عقد الزواج، ولكن ماذا لو لم يعرف أي العقود أسبق أو كانت العقود كلها معقودة في وقت واحد؟ يقول الباقلاني: تبطل العقود جميعاً ويستأنف العقد لرجل منهم أو من غيرهم كما في عقد الزواج. وماذا لو لم يتنازلوا لأسبقهم؟ يرد الباقلاني: يقاتلهم الناس(*).

ويشترط الباقلاني في الإمام أن يكون قرشياً من الصميم، وأن يكون عالماً كعلم من يصلح للقضاء، وأن يكون ذا بصيرة بأمر الحروب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحفظ الأمة وحماية الإسلام والانتقام من الظالم والأخذ للمظلوم، وأن لا تأخذه رقة أو هوادة في إقامة الحدود.

ويرد الباقلاني على الشيعة فلا يشترط أن يكون أفضل الأمة إذ يجوز نصب المفضول، كما لا يشترط أن يكون هاشمياً ولا معصوماً ولا عالماً بالغيب.

أما ما يوجب خلعه فكفر بعد إيمان أو ذهاب عقله مدة تضر بمصالح المسلمين أو إصابته بمرض مزمن يمنعه عن النظر في مصالح المسلمين أو وقوعه أسيراً في أيدي الأعداء.

ويشير الباقلاني إلى أن كثيراً من الناس يرى الفسق والظلم وغصب الأموال وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود مسوغاً لخلعه ولكن الباقلاني لا يعلق على ذلك ويبدو أنه لا يرى ذلك(١).

= الأوائل قاعدة عامة للتقنين أو التشريع فجاءت آراؤهم في الأغلب بدون مستند محكم من كتاب أو سنة.

(*) كلام نظري متهافت ولا أساس له من واقع التاريخ السياسي للإسلام ولا مستند شرعي له.

(١) الباقلاني: التمهيد ص ١٨٦ وما بعدها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٣ - عبد القاهر البغدادي(*) (ت ٤٢٩ هـ)

أدى عبد القاهر البغدادي في مذهب الأشاعرة دورين متكاملين أحدهما سلبي والآخر إيجابي، أما الدور السلبي فتلك الصورة المشوهة التي انطبعت في أذهان أهل السنة منذ القرن الخامس الهجري إلى عهد قريب وربما إلى يومنا هذا عن المعتزلة، وتلاشى تماماً من أذهان الناس دور المعتزلة في الدفاع الفكري عن الإسلام ومحاربتهم الزنادقة، وإن قيل إن الفرق غالباً ما اتهمت بعضها بعضاً بالزيغ والضلال فإن الأمر لم يكن يتعدى التنابذ في ميدان الجدل إلى الإدانة العقائدية والأحكام الشرعية المترتبة عليها، يقول البغدادي: وإن كانت بدعته كبدعة القدرية فإن المتكلمين من أصحابنا قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة(**).

(*) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي، وصفه السبكي في طبقات الشافعية بأنه إمام عظيم القدر حمل عنه العلم أكثر أهل خراسان، تتلمذ على أبي إسحق الاسفرابيني (ت ٤١١ هـ) وأخذ مكانه في الدرس فاختلف إليه الأئمة وقرأوا عليه مثل ناصر المروزي وأبي القاسم القشيري (صاحب الرسالة في التصوف - ويمثل ذلك بداية التقاء التصوف بالمذهب الأشعري) وقد تخرج أبي إسحق الاسفرابيني على أبي الحسن الباهلي (ت ٣٧٠ هـ) الذي أخذ الكلام على المذهب الأشعري من مؤسسه أبي الحسن الأشعري.

كان البغدادي عالماً بالفقه والأدب والشعر والنحو والكلام وأصول الفقه ويبدو أنه كان نابغاً في الحساب إذ يقول عنه الفخر الرازي في «الرياض المونقة» لو لم يكن له إلاّ كتاب التكملة في الحساب لكفاه، خرج من نيسابور بعد فتنة وقعت بها ورحل إلى إسفرابين فلم يبق بها يسيراً حتى مات (٤٢٩هـ) ودفن إلى جانب أستاذه أبي إسحق الأسفرابيني، من أهم تلاميذه صهره أبو المظفر الأسفرابيني (ت ٤٧١هـ) صاحب كتاب «التبصير في الدين».

(**) أشار إلى امتناع الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) عن أخذ ميراث أبيه لأنه كان معتزلياً=

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأجمع الفقهاء والمتكلمين من أصحابنا على أنه لا يصح الصلاة خلف المعتزلي ولا عليه ولا يحل أكل ذبيحته ولا رد السلام عليه[1].

وأما الدور الإيجابي فيتمثل في صياغة آراء الأشاعرة لا على أنها مجرد فكر لفرقة من فرق المتكلمين وإنما على أنها عقيدة لجمهور أهل السنة من المسلمين، وكاد يستقر في أذهان الناس هذا لولا ظهور إمام مذهب السلف ابن تيمية الذي كشف عن أن عقائد الأشاعرة لا يمكن أن ترد كلها إلى الرسول أو أئمة السلف، على أن الحق يقال إن معظم آراء الأشاعرة وعقائدهم تعبر عن روح الإسلام، ولكنهم ابتداء من البغدادي لم يفرقوا بين ما هو أصل من صميم العقيدة يجب الإجماع عليه كوحدانية الله وبعثه الأنبياء وما هو موضوع خلاف لا حرج على العلماء أو المذاهب إن اختلفت الآراء فيه ككرامات الأولياء(*) أو القضاء والقدر أو رؤية الله بالأبصار في الآخرة فقد نسبوا آراءهم جميعاً إلى الرسول والصحابة وأئمة الفقه وإجماع المسلمين، وإن من خالفهم في ذلك فهو الرسول والصحابة وأئمة الفقه وإجماع المسلمين، وأن من خالفهم في ذلك فهو ممن يشاقق أو يحاد الله ورسوله، بل لقد جعل البغدادي نزول عيسى من السماء من أصول الدين يجب أن يقر به المسلم وربما مكن لذلك الاتصال بالصوفية الذي بدأت عراه تستوثق بهم منذ البغدادي أيضاً، وما يبثه التصوف في قلوب الناس من ضرورة التصديق والتسليم واستنكار الاعتراض.

= ويشير آخرون إلى أن الحارث قال لأبيه: طلق أمي فإنها على دين آخر!! وبصرف النظر عما في ذلك من جرأة تبلغ حد العقوق بالوالدين فإنها تنم عن أن متكلمي الأشاعرة قد ادعوا لأنفسهم حق إصدار أحكام الإدانة على سائر المذاهب وبخاصة المعتزلة والشيعة متجاهلين أنه لا يجوز تكفير أحد من أهل القبلة، أما بالنسبة للحارث ففي قول آخر أنه ترك ميراث أبيه زهداً لتصوفه وهذا أصح.

(١) البغدادي: أصول الدين ص ١٨٩.

(*) تصوف بعض الأشاعرة وتبني بعض الصوفية مذهب الأشاعرة كما سيأتي بيانه وربما ليس بين فرق المسلمين من فرقة أوثق صلة بالصوفية من الأشاعرة. =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على أن هذا الدور الخطير الذي لعبه البغدادي وتبعه في ذلك متكلمو أهل السنة يحتاج إلى مزيد إيضاح.

أولاً: مسخ أفكار الاعتزال:

يقدم زاهد الكوثري(*) ـ مع تمسكه الشديد بمذهب أهل السنّة ـ «كتاب» «الفرق بين الفرق» للبغدادي بقوله: والمؤلف ـ أي البغدادي ـ الذي كان شديد التعصب على المخالفين ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه، وأنه لهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب في كتاب الشهرستاني، ويذكر الكوثري مصدر البغدادي فيما ذكره عن المعتزلة، إنه ابن الراوندي(١).

١ ـ نعرض فيما يلي نماذج هذا المسخ:

ادعت القدرية أن الله عالم بلا علم (أصول الدين ص ٥).

وتحت عنوان: في بيان مقالات فرق الضلال من القدرية المعتزلة.. وعشرون منها قدرية محضة يجمعها كلها في بدعتها أمور منها: نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية وقولها بأن ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية، وزادوا على هذا بقولهم إن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة (الفرق بين الفرق ص ٦٧).

● وكلهم ـ أي المعتزلة ـ يزعمون.. بأن الله تعالى غير خالق... لشيء

= يقول البغدادي أنكرت القدرية كرامات الأولياء على وجه ينقض العادة وأثبتها الموحدون (أصول الدين: ص ١٨٥) (لاحظ جعل القدرية في مقابل الموحدين كأنهم ليسوا منهم أو كأن الأشاعرة هم وحدهم الموحدون لأن فرقاً إسلامية أخرى كالخوارج وأهل السلف لا تقول في الكرامات قول الأشاعرة بل ربما أنكرها بعضهم كابن الجوزي).

(*) الشيخ محمد زاهد الكوثري عالم محقق عمل وكيلاً للشريعة الإسلامية في الخلافة العثمانية.

(١) مقدمة كتاب الفرق بين الفرق من ص ٢ ـ ٧ ويدافع الشيخ الكوثري عن البغدادي بأن ما عزاه خطأ إلى المعتزلة لم يكن من نفسه بل لأنه نقل من كتاب الخصوم ولكن آراء المعتزلة كانت معروفة جيداً في عصر البغدادي ولدى البغدادي لو أنه أراد أن يتحرى الحقيقة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من أعمال الحيوانات وأن ليس لله في أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير (الفرق بين الفرق ص ٦٨).

● وقالت القدرية قد سوى الله عز وجل بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الأنبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين (أصول الدين ص ١٥٢).

● زعم النظام أن الأجسام ضربان حي وميت وأن الحي محال أن يصير ميتاً والميت محال أن يصير حياً (أصول الدين ص ٤٨).

٢ ـ أقوال محرفة لا تعبر عن رأيهم:

● أعجب النظام بقول البراهمة بإبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف فأنكر إعجاز القرآن في نظمه.

● وقال (أي النظام) لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها بينما يقدر الطفل على إلقاء نفسه وكذلك تقدر الزبانية (الفرق بين الفرق ص ٨١).

● كانت الحوادث قبل حدوثها أشياء واعياناً وأن السواد كان في حال عدمه سواداً، وذلك يوجب عليهم القول بقدم الجواهر والأعراض، وقالت المعتزلة أنه خلق الشيء من شيء فأضمروا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدي إليه، ولم يجسروا على إظهار ذلك.

● وقال معمر بأن الله عز وجل لم يخلق لوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا سمعاً ولا بصراً ولا سقماً ولا مرضاً ولا حياة ولا موتاً...

تعالى الله عن أقوال هؤلاء الكفرة علواً كبيراً[1].

وقد اقترن هذا المسخ المتعمد بأحكام الإدانة باسم الدين، إذ عقد

---

(١) البغدادي: أصول الدين ص ٩٤ نشرة إستامبول مطبعة الدقي ١٣٤٦ ـ ١٩٢٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأخير ـ الأصل الخامس عشر ـ لبيان حكم الإسلام من الكفرة وأهل الأهـواء والبدع الـذين أدرج تحتهم الشيعة والخـوارج والمعتزلـة، وانتحل لنفسه ـ على طريقة البابوات في العصور الوسطى وهو ما لم يعرفـه الفكر الإسلامي قبله ـ حق إبعاد المعتزلة عن زمرة المسلمين مدعياً لنفسـه سلطة التحدث باسم الدين إذ يقول: أعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب... وأنواع كفرهم لا يحصيها إلا الله تعالى، وقد اختلف أصحابنا فيهم: فمنهم من قال حكمهم حكم المجوس لقول النبيﷺ: القدرية مجوس هذه الأمة، ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين..![1] ثم أوجب على

---

(١) المرجع السابق ص ٣٣٦ وراجع الأصل الخامس عشر: في بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع، ومرة أخرى نؤكد أن التسلط الفكري المنتحل صفة التحدث باسم إجماع رجـال الدين آفة تعبر عن تدهور الحضارة، كان ذلك من رجال الكنيسة في العصور الوسطى وكان من أبرز مظاهر تدهور الفكر وتأخر الحضارة الأوروبية حينئذ، وكان ذلك الأسلوب من التعبير غريباً تماماً عن روح الفكر الإسلامي إبان ازدهار الحضارة مهما بلغ الشقاق بين الفرق، حقيقة كان يحتدم الجدل إلى حد التكفير ولكن ذلك لم يكن يتعدى دائرة الجدل إلى العقيدة أو بالأحرى لم يكن يتجاوز مجال الكلام إلى الفقه والمعاملات، ولم تزعم فرقة لنفسها التحدث باسم أئمة الفقه والحديث وإجماع المسلمين في أحكام الإدانة، كان البغدادي أول من ابتدع هذا التسلط العقائدي فكان بذلك علماً على تحول خطير في مسار الفكر الإسلامي وأن شمس الحضارة الإسلامية قد أذنت بالزوال، فليس الأمر مجرد حملة على المعتزلة أو دفاع عنهم ولكنه كان إنذاراً بخطر، وليس من خطر أشد تهديداً للحضارات من تسلط فكري باسم العقيدة. وقد بدأ هذا التيار يسود بين الأشاعرة على الخصوص إلا استثناءات جديرة بالتسجيل: (أ) الغزالي في انتقاده للفلاسفة ـ وهم أشد وطأة من المعتزلة ـ إذ عرض الغزالي لآرائهم فى إنصاف وموضوعية في «مقاصد الفلاسفة» قبل أن ينقدهم، (ب) ابن تيمية في كتابه «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»، ومن لم يطلع على كتاب «منهاج الكرامة في الإمامة» لابن المطهر الحلي والذي يرد عليه ابن تيمية يستطيع أن يستخلص من كتاب ابن تيمية معظم عبارات ابن المطهر بنصها، وتلك نزاهة في الحوار لم يعرفها البغدادي، ذلك أن تشويه أفكار الخصم والافتراء عليه بما لم يقل به صراحة أو ضمناً دليل عجز في المناظرة، فلو كان له باع في الجدل لما لجأ إلى التشويه والتجريح فضلاً عن الإرهاب الفكري العقائدي، وعلى أية حال كان ذلك قدر الحضارة الإسلامية ـ وليس قدر المعتزلة وحدهم ـ أن تخطو أول خطواتها نحو التدهور فتلك هي سمة الحضارات حين تشرع شمسها في المغيب: مسخ أفكار المخالفين والتجريح الشخصي. احتكار حق التعبير عن العقيدة ـ الإرهاب الفكري والعقائدي، كما أن=

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السلطان قتلهم إن لم يتوبوا... ولا يجوز أكل ذبائحهم ولا تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم، فإن عقد العقد فالنكاح مفسوخ، وإن اعتقدت المرأة اعتقادهم حرم نكاحها.. وأجمع أصحابنا على أن أهل الأهواء لا يرثون من أهل السنة ولا تجوز الصلاة خلفهم ولا الصلاة عليهم إذا ماتوا... ومن شك في كفرهم فهو كافر!»(١).

وقد مكن لهذا الإرهاب الفكري عدة عوامل:

١ ـ مشايعة كتاب الفرق من الأشاعرة كالأسفراييني والشهرستاني وغيرهما لهذا الأسلوب في عرض آراء الخصوم وإن لم تبلغ حدة البغدادي.

٢ ـ اختفاء كتب المعتزلة التي كان يمكن أن تعلن حقيقة أقوالهم، فكانت تلك الصورة القاتمة التي نجح الأشاعرة في طبعها في أذهان الناس عن المعتزلة ـ وربما غيرها من الفرق ـ وبخاصة الشيعة والخوارج.

٣ ـ إغفال المعتزلة للحديث وخصومتهم لمعظم رجاله، فكان أن استند الأشاعرة في معظم حججهم عليه، أحاديث كثيرة في موضوعات الخلاف كرؤية الله في الآخرة عدها المعتزلة أخبار آحاد لا توجب الاعتقاد، ولكن الأشاعرة قد اعتبروها أخباراً مستفيضة(*) وتقترب من حد التواتر وتوجب العمل والاعتقاد، هذا وقد وجد الأشاعرة في خصومتهم للمعتزلة سنداً من رجال الحديث.

٤ ـ إتصال الأشاعرة بالصوفية، ومن شأن التصوف ـ كما سبقت

= الحضارات حين تشرع شمسها في الشروق قول فولتير: قد أخالفك في كل ما تقول، ولكني على استعداد أن أموت في سبيل حريتك في أن تعلن ما تقول، ورحم الله عمر بن عبد العزيز لو لم يكن خلاف لم تكن رخصة.

(١) المرجع السابق ص ٣٤٠ ـ ٣٤٣.

(*) الأخبار المستفيضة وسط بين التواتر وأخبار الآحاد، ويشارك الخبر التواتر في إيجاب العلم والعمل ويذكر البغدادي منها أخبار الشفاعة لأهل الكبائر والصراط والميزان وعذاب القبر وسؤال الملكين (الفرق بين الفرق ص ١٩٦).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإشارة ـ أن يمكن للتسليم والتصديق والتقديس والكف عن المناقشة والاعتراض وليس من شأن الصوفية الجدل والاستدلال، وإنما يسلك المريد طريق التصوف وهو من الإيمان على يقين، ولقد كان هذا الإيمان هو الاعتقاد بما يقول به الأشاعرة[1]، ومن ثم فقد أشار البغدادي إلى أن كتاب طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي قد اشتمل على زهاء ألف شيخ من الصوفية كلهم من أهل السنة(*).

ثانياً: «أصول الدين» في رأي البغدادي:

أثبت البغدادي للدين أصولاً لاعتبارها رأياً شخصياً أو مذهبياً معبراً عن فكر فرقة من المسلمين وإنما لتشكل للمسلمين عقيدة منسوبة إلى أهل السنة جميعاً ممثلين في أئمة الفقه والحديث الذي يشير إليهم بلفظ «أصحابنا» حيناً وبقوله: أجمع الموحدون حيناً آخر ليستبعد مخالفيه في الرأي عن جملة الموحدين.

على أن الحق يقال إن منهجه في العرض أكثر إحكاماً من الأشعري في مقالات الإسلاميين، إذ هو يقسم أصول الدين إلى خمسة عشر أصلاً يذكر في كل أصل خمس عشرة مسألة، حيث يذكر الآراء المختلفة في كل مسألة منسوبة إلى مذهبها أو القائل بها، ويستهلها برأي الأشاعرة ويعد حجة في آراء الأشاعرة السابقين كالأشعري وابن مجاهد والباقلاني وابن فورك(**)

---

(١) راجع في ذلك كتاب المؤلف: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢٢٠ ـ ٢٢٦.

(*) سوى ثلاثة: أبو سلمان الدمشقي وكان من الحلولية ـ والحلاج وشأنه مشكل، والفناد اتهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لأن الطيب لا يقبل الخبيث! (البغدادي: أصول الدين ص ٢١٥ ـ ٢١٦).

(**) أبو بكر بن فورك (ت ٤٠٦ هـ) هو بن الحسن بن فورك الأصبهاني عالم بالأصول والنحو والكلام على المذهب الأشعري أقام بالعراق ثم بنيسابور، بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المائة، له مناظرات دافع فيها عن المذهب الأشعري ضد كل من المعتزلة والحنابلة، توفي عام ٤٠٦ راجع عنه (ابن عساكر الدمشقي: تبيين كذب المفتري ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ورواد الأشاعرة الأوائل كابن كلاب والقلانسي، وإذ يشير إلى أن ما يشتبه هو عقيدة أهل السنة الذين يعنى بهم: الصفاتية (الأشاعرة) لأنهم وسط بين المعطلة والمجسمة، وأئمة الفقه جميعاً، ورجال الحديث، وأئمة التفسير بالمأثور، والصوفية، ويضيف إليهم أئمة اللغة والأدب والنحو ـ ومن مال منهم إلى بدع القدرية أو الرافضة أو الخوارج لا يعد حجة في اللغة والنحو!! ـ وكذلك المجاهدون في الثغور وعامة المسلمين[1]، فإنهم في رأيه الفرقة الناجية من بين ثلاث وسبعين فرقة.

في العلم:

تتخذ المذاهب العقائدية طابعاً قطعياً Dogmatie في أحكامها إذ لا بد من تنحية اتجاهات الشك واللاإرادية والقول بالنسبية، ومن ثم أصبح الاستهلال بالحديث عن العلم والحقائق أمراً طبيعياً لدى كثير من مصنفي كتب الأشاعرة ومنهم البغدادي.

والعلم قسمان: علم إلهي أزلي ليس بضروري ولا كسبي ولا حسي ولا استدلالي، فالله محيط بكل المعلومات عالم بكل ما كان وكل ما يكون وكل ما سيكون بعلم واحد أزلي غير حادث.

أما القسم الثاني فهو العلم الإنساني وهو إما ضروري أو كسبي، والعلوم النظرية على أربعة أقسام: استدلال عقلي، معلومات بالتجربة كالطب والحرف، معلومات من جهة الشرع، ومعلومات من جهة الإلهام.

يهم من هذا التقسيم إثبات حقيقتين:

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٩١ ـ ١٩٨، ولا نرى أنه يمثل بما عرضه إلا الصفاتية والصوفية من أهل السنة لأن هناك صوفية متشيعين. وأما سائر الطوائف التي ذكرها فلهم آراء تختلف باختلاف المسائل قرباً أو بعداً عن الأشاعرة فضلاً عن أن منهم من ينسب إلى فرق أخرى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ ـ أن مسائل الشرع تعرف بالخبر، ولذا فإن الخبر المتواتر طريق موصل إلى العلم اليقيني وهو يوجب العلم (الاعتقاد) والعمل.

٢ ـ أن المعلومات من جهة الشرع قائمة على الاستدلال العقلي، ذلك أن هذه المعلومات الشرعية مصدرها النبي وإنما يعرف صدق أي نبي بالعقل.

ومأخذ العلوم الشرعية أربعة أصول: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

وهناك أمور تعلم بالعقل وأمور لا تعلم إلا بالشرع، إذ تدل العقول على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الأزلية وعلى جواز إرسال الرسل إلى عباده، أما وجوب الأفعال أو حظرها أو تحريمها فلا يعرف إلا بالشرع، ولا شيء واجب على البشر قبل الخطاب والإرسال، ولا يستحق العاقل الثواب على إيمانه بالله وعدله وحكمته وعلى ما يفعله من صلاح، وإن جاز لله أن يتفضل عليه بالثواب، كما أنه لو كان كافراً ملحداً شريراً قبل أن يأتيه نبي لما استحق على ذلك العقاب، إذ الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية وحيث لا أمر ولا نهي قبل بعثه الأنبياء فلا طاعة ولا معصية، ومن ثم فلا ثواب ولا عقاب[١].

وقد ورد التكليف بالعقل والنقل إذ يجب على الإنسان النظر العقلي كما يجب عليه معرفة الشرائع[٢].

٢ ـ في العالم:

العالم هو كل شيء غير الله عز وجل، ويتألف العالم من أجسام، وتتألف الأجسام من جواهر (أجزاء لا تتجزأ) وأعراض، والأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من حركة وسكون وطعم ولون ورائحة وحرارة

---

(١) البغدادي: أصول الدين جـ ٢ ـ ٢٥.
(٢) المرجع السابق ص ٣١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبرودة ويبوسة، والجواهر متناهية أي إنه لا بدّ أن تنتهي قسمة الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ «وأحصى كل شيء عدداً» فلو لم تكن محصورة لما أمكن إحصاؤها عدداً. والأعراض أجناس مختلفة ولكنها ليست من جنس الأجسام، ولا تخلو الأجسام والجواهر من أعراض، إذ يستحيل أن تعرى الأجسام والجواهر من أعراض، فلا بد في كل جسم أو جوهر من لون وكون وطعم ورائحة وبرودة أو حرارة ومن رطوبة أو يبوسة، وإذا كانت الأعراض حادثة، إذ يستحيل أن يبقى العرض زمانين، وإذ استحال تعرى الأجسام أو الجواهر من أعراض فإن الأجسام لم تسبق الأعراض ولذا فالأجسام حادثة لأن ما لم يسبق الحوادث كان حادثاً، وإذا كان العالم مؤلفاً من أجسام وكانت هذه حادثة كان العالم كله محدثاً.

وكل ما هو حادث جائز الفناء عليه، وإذا أراد الله فناء جسم لم يخلق البقاء فيه على حد تعبير الأشعري، أو قطع عنه الأكوان والألوان على حد تعبير الباقلاني، وكل من قال بحدوث العالم أجاز الفناء عليه.

٣ ـ في معرفة صانع العالم:

(أ) لكل حادث محدث: كل حادث لا بدّ له من محدث، ولا عبرة بقول الدهرية بوجود حوادث لا حادث لها، إنه إذا لم يصح حدوث كتابة لا من كاتب، ونسيج لا من ناسج، وبناء لا من بانٍ كذلك لا يصح وقوع حادث لا من محدث.

ولا يقال إن الأشياء تحدث بالطبع، لأنه لو أريد بلفظ الطبيعة فاعلاً حياً قادراً مريداً فهو الصانع، وإن أريد بها لفظاً على غير مدلول فما ليس بموجود لا يكون فاعلاً، ولا يقال إنه طبع موجود في الأجسام لأن هذه حادثة مفتقرة إلى صانع، كما لا يصح أن يقال إن الحادث يحدث نفسه لأنه كان قبل إحداثه نفسه معدوماً ويستحيل أن يكون المعدوم فاعلاً.

(ب) الأحداث ابتداء لا من شيء: وصانع الأجسام والأعراض

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أحدثها ابتداء لا من شيء، فلم تكن الحوادث قبل حدوثها جواهـر ولا أشياء، كما لا يتصور الصنع أو الخلق من مادة أولى على حد قول أصحاب الهيولي، لأنه لا يقاس الصنع الإلهي على صنع الصانع منا حين يصنع الخاتم من الفضة أو الباب من الخشب.

(جـ) توحيد الصانع: ولا يكون صانع العالم غيرواحد، لأنه لو كان للعالم صانعان قديمان لجاز اختلافهما في المراد ـ يريد أحدهما حياة ويريد الآخر موتاً، فإما أن يتم مرادهما معاً، أو لا يتم مرادهما معاً أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما معاً لأنه يستحيل كون الشيء حياً ميتاً معاً، كما يستحيل ألا يتم مرادهما لأن ذلك دليل عجزهما معاً، أو أن يتم مراد أحدهما دون الآخر لأن في ذلك عجزا ممن لم يتم مراده، ولا يقال جائز ألا يختلفا لأنه إذا لم يكن أحدهما مكرهاً مقهوراً للآخر ومن ثم موافقاً له ـ وذلك دليل عجز ـ فإن الخلاف جائز بينهما.

(د) قدم الصانع: وصانع العالم قديم لأنه لو كان محدثاً لافتقر إلى محدث له ولتسلسل الأمر لا إلى نهاية وهذا محال.

(هـ) قيوم غني عن العالمين: والصانع قيوم قائم بذاته لا يفتقر إلى محل، ولا حد له ولا نهاية خلافاً لما يدعيها المجسمة في تناهي الإله إذ يماس عرشه، والله غني عن خلقه، ما خلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا لدفع ضر عنه، ومن الغريب أن البغدادي يأخذ على المعتزلة قولهم إن الله خلق الخلق ليعبدوه ويشكروه مع إن ذلك مطابق لقوله عز وجـل: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾.

٤ ـ في بيان صفاته:

(أ) الصفات الأزلية: هي القدرة والعالم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، فالله قادر بقدرة عالم بعلم حي بحياة مريد بإرادة سميع بسمع متكلم بكلام، ولله قدرة واحدة يقدر بها على كل المقدورات كما إن له علماً

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واحداً يعلم به جميع المعلومات ما كان منه وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون، وحياته صفة أزلية قائمة من غير روح ولا غذاء.

وإرادة الله مشيئته واختياره، وإرادته للشيء كراهيته لعدم هذا الشيء كما إن أمره بالشيء نهي عن ضده، وإرادة الله صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها فيما علم كونه أراد كونه خيراً كان أو شراً، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون، فلا يحدث في العالم شيء لا يريده الله ولا ينتفي ما يريده الله، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

ولكن إذا كان الأشاعرة ومنهم البغدادي قد اعترضوا على المعتزلة نسبة الخير دون الشر إلى الله فهل يصح أن ينسب الشر صراحة إلى الله؟. يقول البغدادي قال شيخنا أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان: أقول في الجملة إن الله أراد حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها ولا أقول في التفصيل إنه أراد المعاصي وإن كانت من جملة الحوادث التي أراد حدوثها، كما أقول في الدعاء جملة يا خالق الأجسام ولا أقول تفصيلاً، يا خالق القرود والخنازير والدم والنجاسات وإن كان هو الخالق لهذه الأشياء كلها، أما أبو الحسن الأشعري فقد ذهب إلى تقييد التفصيل فقال: إن الله أراد حدوث المعصية من العاصي قبيحة منه(*) ولا أقول إنه أرادها على الإطلاق(١).

خلاصة رأي الأشاعرة ومنهم البغدادي أنهم ينسبون الحوادث جميعها خيرها وشرها إلى الله، ولكن تأدباً معه جل شأنه لا يلفظون بنسبة الشر والخبائث إليه سبحانه على التصريح والتفصيل.

والسمع صفة أزلية لله بها يسمع كل مسموع سمع إدراك لا سمع علم

(*) يتسق ذلك مع رأي الأشعري في الكسب: إن الفعل من الله خلقاً ومن العبد كسباً فهو مخلوق لله منسوب للعبد.

(١) البغدادي: أصول الدين ص ١٠٢ . ١٠٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كما يذهب المعتزلة ولكن من غير أُذن ولا جارحة، ما هي هذه المسموعات؟ ذهب الأشعري إلى أن كل موجود يجوز كونه مسموعاً، أما القلانسي فقد كان أدق منه فذهب إلى أنه لا يسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً.

كذلك البصر صفة أزلية لله بها يبصر كل مرئي، ورؤية إحاطة بدون عين ولا جارحة، كذلك ذهب الأشعري إلى أن كل موجود يجوز أن يرى، وذهب البغدادي ليؤكد إمكان رؤية الله يوم القيامة إلى أن أي موجود يصح رؤيته لا لكونه محدثاً أو جوهراً أو عرضاً أو لوناً وإنما لكونه موجوداً والله سبحانه موجود فصح جواز رؤيته.

وكلام الله صفة له أزلية قائمة وهي أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده، ويؤكد الأشاعرة ومنهم البغدادي أن الكلام صفة قائمة بالله لا بغيره، رداً على المعتزلة الذين قالوا بصدور كلامه لموسى من تجاه شجره، إنه لو كان الكلام حادثاً في محل لكان المحل به متكلماً.

وكلام الله في المصحف مكتوب وفي القلب محفوظ وباللسان متلو، ولكن الكتابة غير المكتوب والقراءة غير المقرؤ والتلاوة غير المتلو، إذ الكتابة والقراءة والتلاوة محدثة بينما المكتوب والمقروء والمتلو واحد قديم هو كلام الله.

(ب) الصفات الخبرية: من الغريب أن البغدادي يقترب من رأي المعتزلة في تأويل الصفات الخبرية، ويخالف رأي الأشاعرة الذين لا يشير إليهم على أنهم «أصحابه» أو «أهل الحق» أو «الموحدون» أو أهل السنّة وإنما الصفاتية، فيقول: زعم بعضهم أن له وجهاً وعيناً هما عضوان ولكنهما ليسا كوجه الإنسان وعينيه بل هما خلاف الوجه والعيون، وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له، والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء، وقوله: ﴿ويبقى وجه ربك﴾. معناه ويبقى ربك وقوله: «ولتصنع على عيني» أي رؤية مني كما قال: «إنني معكما أسمع وأرى»، وقوله في سفينة نوح: «تجري بأعيننا» أراد بها العيون التي جرت بها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السفينة من الماء، وقوله: كل شيء هالك إلا وجهه، يفيد بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى.

ومرة أخرى يخطىء البغدادي أصحابه من الأشاعرة بصدد «اليدين» في قوله تعالى: ﴿ لم خلقت بيدي ﴾.

ويقترب مرة أخرى من المعتزلة بصدد قوله تعالى: الرحمن على العرش استوى، إنه وإن أبطل تأويلهم بأن استوى بمعنى استولى، فإنه أول العرش على معنى الملك أي إن الله على الملك استوى، ثم هو يذكر آراء أصحابه مبتعداً عنهم:

١ ـ مالك بن أنس وفقهاء المدينة: الاستواء معروف والكيفية مجهولة والسؤال بدعة والإيمان بالاستواء واجب، «وما يعلم تأويله إلا الله».

٢ ـ أبو الحسن الأشعري: فعل أحدثه في العرش سماه استواء.

٣ ـ القلانسي وعبد الله بن سعيد: إنه فوق العرش بلا مماسة[1].

جـ ـ مأخذ أسماء الله: أسماء الله مأخوذة من التوقيف خلافاً لرأي المعتزلة إنها من الاصطلاح والقياس، فلا يصح أن يطلق عليه سبحانه أسماء لم يرد في الكتاب أو السنّة الصحيحة أو لم تجمع الأمة عليه وذلك إنه لا يصح أن يطلق العبد لمولاه إسماً، فضلاً عن أن الله يوصف بأسماء ولا يوصف بمعناها فيوصف بأنه جواد كريم ولا يوصف بأنه سخي، ويقال له رحيم ولا يقال شفيق مما يدل على بطلان دليل القياس في أسمائه(*).

د ـ عدد أسماء الله: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها...» عن أبي هريرة

---

(١) المرجع السابق ص ١١٣.

(*) لا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في أنه لا يجوز أن يطلق على الله إسماً لم يسم به نفسه أو لم يطلقه نبيه وإنما قال المعتزلة بالقياس أو التعليل وقال الأشاعرة بالسمع أوالتوقيف، الخلاف الحقيقي مع الفلاسفة الذين أسرفوا في إطلاق أسماء على الله لا يعرفها الدين مثل: واجب الوجود ـ العلة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

آن النبي عليه الصلاة والسلام قال: إن لله عز وجل تسعا وتسعين إسماً من أحصاها دخل الجنة(*).

هـ ـ في أقسامَ أسمائه: أسماؤه تعالى على ثلاثة أقسام:

١ ـ قسم يستحقه لمعنى قائم كالحي والعالم والقادر والمريد والمتكلم وعظيم وجليل ومجيد وحق وواحد ومتين والأول والآخر والمتعال والملك.

٢ ـ قسم يستحقه لمعنى قائم كالحي والعالم والقادر والمريد والمتكلم والسميع والبصير ـ والقدير والعليم والعلام والخبير والشهيد، وهذه كلها صفات أزلـية لله.

٣ ـ قسم يدل على أفعاله كالباري والخالق والتواب والرحيم والرزاق والرازق والمعز والمذل، وهناك أفعال تصدر عن الله ولا يشتق منها اسم «وسقاهم ربهم شراباً طهوراً» ولا يقال له: «ساق» ولا يقال له مستهزىء، «سخر الله منهم ولا يقال «ساخر». سأرهقه صعوداً ولا يقال «مرهق» إن الله وملائكته يصلون على النبي... ولا يقال له «مصل».

٥ ـ في العدل الإلهي:

أ ـ تعريف العدل: العدل ما للفاعل أن يفعله، فإن قيل بمقتضى ذلك يصبح كل كفر ومعصية عدلاً، قيل إرادة الله أن يقع الكفر والظلم عدل منه، جور وظلم من مكتسبه.

هكذا تنطلق صلة الله بعباده لدى الأشاعرة من مفهوم إطلاق المشيئة والإرادة، حتى أصبح العدل يتبع المشيئة بينما تتبع المشيئة أو الإرادة صفة العدل لدى المعتزلة(**).

(*) الحسنى مؤنث الأحسن على وزن الكبرى لأن الأسماء مؤنثة، وليس المقصود حصرها في تسعة وتسعين، أن هناك أسماء لله في القرآن لم ترد ضمن التسعة والتسعين مثل رفيع الدرجات وإنما المقصود أن المعاني كلها اللائقة بالله محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين. ويحاول البغدادي أن يجد تعليلاً رياضياً للحكمة في هذا العدد. وليس المقصود من إحصائها مجرد معرفتها وإنما الاعتقاد بها ص ١١٩ ـ ١٢١.

(**) يعرف المعتزلة العدل بأنه صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة وبمقتضى الحكمة بينما أدى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ب ـ مفهوم الحكمة: والله حكيم في خلق كل ما خلق ولو لم يخلق الخلق لم يخرج من الحكمة، ولو خلق الناس جميعاً كفاراً أو خلقهم مؤمنين لجاز، ولو خلق الجمادات دون الأحياء أو الأحياء دون الجمادات لكان ذلك كله جائزاً منه، وكانت كل هذه الوجوه صواباً منه وعدلاً وحكمة.

ويقصد البغدادي بذلك أن ينقض رأي المعتزلة إن الله خلق الجمادات والأحياء لينتفع بها المكلفون ممن خلق وليكون ذلك عبرة لهم ودليلاً، إذ جائز لدى البغدادي أن يخلق الله أجساماً لا يعتبر بها راء[1].

جـ ـ نظرية الكسب: الله خالق أعمال العباد كما إنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح لا خالق غيره وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم، ومع إن الله خالق أكساب العباد كما إنه خالق الأجسام والأعراض فإن العبد مكتسب لأفعاله دون الأجسام والأعراض، إذ ينحصر الكسب في الحركة والسكون والإرادة والعلم والاعتماد والجهل والقول والسكوت، ولا يصح منا اكتساب الأجسام والألوان والطعوم والروائح والقدرة والعجز والسمع والصمم والرؤية والعمى والكلام والخرس[2]، أي أن لا كسب فيما لا يسأل الإنسان عنه.

د ـ الهداية والإضلال: نطلق الهداية من الله بمعنيين:

١ ـ إبانة الحق والدعاء إليه وإقامة الدلالة عليه، وهذه هداية من الله شاملة جميع المكلفين ولا خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول هذا المفهوم.

= الأشاعرة التصرف في الملك والملك كما يشاء وإنه فعّال لما يريد. انطلق المعتزلة من مفهوم تنزيه الله وانطلق الأشاعرة من إرادتهم تعظيمه. والاختلاف بين المفهومين هو الذي أدى إلى خلافهم في كل المسائل المتعلقة بالفعل الإلهي: القضاء والقدر ـ الأرزاق ـ الآجال... الخ.

(١) البغدادي: أصول الدين ص ١٥٠.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ ـ هداية خاصة من الله لمهتدين دون الضالين، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿ والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾ (يونس: ٢٥) ويقول: ﴿ ... ولكن الله يهدي من يشاء ﴾ (القصص: ٥٦) ويلزم البغدادي المعتزلة لإنكارهم إضلال الله للضالين بمعناه الظاهر أن لا توفيق ولا نعمة خاصة من الله لأنبيائه وأوليائه على سائر الناس وخاصة الضالين وهو إلزام ليس بلازم.

والإضلال لدى البغدادي من الله عز وجل لأهل الضلال على معنى خلق الضلالة عن الحق في قلوبهم... ﴿ ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾ (الأنعام: ١٢٥) وقوله تعالى: ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾ (فاطر: ٨) فمن أضله فبعدله ومن هداه فبفضله، وهو رأي منطلق من إيمان وتسليم بلا تعليل وتوفيق.

هـ ـ الآجال: كل من مات أو قتل فقد مات بأجله الذي جعله الله آجلاً لعمره، والله قادر على الزيادة في عمره، ولكن إذا لم يزد له في عمره لم تكن الزيادة أجلاً له.

ولا خلاف في ذلك بين المعتزلة والأشاعرة، بل لقد ذكر البغدادي آراء العلاف والجبائي في ذلك، وحقيقة الخلاف حول المقتول: هل لو لم يقتل لمات في وقت قتله بأجله؟ ذلك ما ذهب إليه الأشاعرة مع العلاف والجبائي، أما باقي المعتزلة فقد وجدوا في هذا القول ما يتضمن جبرية القتل وانتفاء مسؤولية القاتل، ولذا نسب إليهم البغدادي القول بأن المقتول مقطوع عليه أجله، ولقد فرقوا بين القتل والموت فذهب الكعبي إلى أن الموت من الله والقتل من قبل القاتل، وذهب أكثر المعتزلة إلى أن في موت المقتول معنيين: أحدهما موت من قبل الله والثاني قتل من فعل القاتل، عند ذلك لم يجد الأشاعرة مفراً

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من القول إن القتل غير الموت ولكن المقتول ميت والموت قائم به والقتل يقوم بالقاتل[1].

هذا وقد ذهب البغدادي إلى أن من قتل مظلوماً أو مات من بعض الأمراض المخصوصة كالحريق والغريق وموت المرأة في طلقها ونحو ذلك فهو شهيد.

و ـ الأرزاق: كل من أكل شيئاً أو شرب فإنما تناول رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً ولا يأكل أحد رزق غيره، بينما ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان يأكل رزق غيره إذا غصب شيئاً وأكله، وقضية الرزق ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموقف كل من القضاء والقدر، فمن أثبت الحرية للإنسان ومسؤوليته عن فعله اعتبر الغصب والرزق الحرام والسحت رزقاً ليس لغاصبه وإنما لصاحب الحق، ومن أثبت الفعل كله لله خلقاً قضى في الرزق قول الأشاعرة.

٦ ـ في النبوة:

(أ) معنى النبوة وجواز بعثة الرسل: النبوة لفظ مشتق من النبأ بمعنى الخبر لأن النبي يخبر عن ربه، أو من نبأ الشيء بمعنى ارتفع لأن النبي رفيع المنزلة عند ربه، والرسول هو الذي تتابع عليه الوحي ويأتي بشريعة أو ينسخ شريعة ومن ثم فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، وعدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرين ألفاً بينما الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر خمسة منهم من أولي العزم وهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وأول الأنبياء آدم وآخرهم محمد عليه الصلاة والسلام(*).

(١) البغدادي: أصول الدين ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(*) يضيف البغدادي إلى جملة عقائد المسلمين في ذلك الاعتقاد بعودة المسيح: إذ ينزل على نصرة دين الإسلام فيقتل الدجال والخنزير ويريق الخمر ويحيى ما أحياه القرآن ويميت ما أماته القرآن.. ولا يذكر مصدراً لهذا الاعتقاد بها خصوصاً إنه يعلقه بالإيمان بأن محمداً خاتم الأنبياء. أي أنه ذكره كما لو كان عقيدة مسلماً بها لدى المسلمين جميعاً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وجائز أن يبعث الله الرسل، وقد جحد البراهمة ذلك، كما إنه جائز أن يكلف الله الناس بأحكام وشرائع.

(ب) كيف يعلم الناس إنه رسول مرسل من ربه: ذهب البغدادي إلى ضرورة البينة ليعلم الناس أنه نبي صادق، ومن ثم فلا بدّ له من معجزة ليلزم الناس تصديقه وطاعته، والمعجزة أمر خارق للعادة يتحدى بها النبي قومه عن الإتيان بمثلها، وإنما سميت معجزة لعجز المرسل إليهم عن المعارضة بمثلها، أما الخوارج وأكثر المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن صدق النبي وحده كافٍ لوجوب الإيمان به دون حجة أو بينة أو معجزة، وقد ذهبت الكرامية إلى أن كل من سمع قول الرسول أو سمع الخبر عن ظهوره وعن دعوته لزمه الإقرار والتصديق به سواء علم برهانه وحجته أو لم يعلمها، وذهب ثمامة ابن الأشرس وبعض المعتزلة إلى أنه لا يحتاج النبي في الحجة على نبوته إلى أكثر من سلامة شرعه.

وقول الخوارج والكرامية والمعتزلة أسلم من قول البغدادي، ومن وافقه من الأشاعرة، إذ لو لم يعلم صدق النبوة إلا بمعجزة لاحتاج إلى أن يكرر معجزاته أمام كل قوم يأتونه، إذ أن الحجة تلزم من رأى دون من لم يرَ حتى وإن كان قد سمع بها، وماذا تكون حجة النبي على من أتوا بعد وفاته ولم يشهدوا معجزاته؟ ومن ناحية أخرى لم يستطع البغدادي أن يفسر أموراً خارقة للعادة على أيدي بعض المتنبئين إلا أن يطلق عليها اسماً آخر فيجعل المعجزة للنبي والكرامة للولي والغوثة (أو المعونة) لسائر الناس[1].

وإذ جعل البغدادي المعجزة حجة النبي الوحيدة على الناس ليصدقوه كان لا بدّ له بصدد نبي الإسلام أن يعتنق:

١ ـ كثرة معجزاته مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده وينبوع الماء من بين أصابعه لوضوء جيشه وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير

(١) البغدادي: أصول الدين ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإقبال الشجرة عليه ورجوعها بأمره إلى مغرسها، وهي معجزات تثير تساؤلاً كتساؤل النظام إنه لم يؤرخ لذلك أحد ولم يؤمن عندها كافر ولم يحتج بها مؤمن على مشرك(*).

٢ ـ أن لا تكون لنبي معجزة إلا ويكون لنبي الإسلام ما تفوقها، فإن سخرت الريح لسليمان فقد سخر له البراق وهو أفضل من الريح، وإن انفجرت الحجارة لموسى بالماء فليس ذلك أعجب من نبوع الماء من بين أصابع النبي لوضوء جيشه، وإن مشى عيسى على الماء فقد مشى في الهواء عند المعراج. وقد خص بمعجزات سماوية كانشقاق القمر(١).

وأما الفرق التي ألزمت الأقوام تصديق الأنبياء لصدقهم وسلامة شرائعهم فلم تكن بحاجة إلى أن تعول على كثرة معجزات نبي الإسلام، فقد كفاهم القرآن معجزة وحجة.

(جـ) عصمة الأنبياء: الأنبياء معصومون بعد البعثة عن الذنوب كلها ما عدا السهو والخطأ، وجائز عليهم الذنب قبل البعثة، وموقف المعتزلة بصدد عصمة الأنبياء أشد تنزيهاً لهم من الأشاعرة، ومن الغريب أن ينتقدهم البغدادي إذ لم يثبتوا لنبي ذنباً إلا على سبيل الخطأ في التأويل، فينكر عليهم القول إن الله قد عصمهم من الذنوب.

والأنبياء قبل بعثهم جميعاً مؤمنون بالله موحدون إما بالأدلة العقلية أو على شريعة من قبلهم، ولقد كان الرسول قبل بعثه متبعاً ملة إبراهيم(٢).

د ـ كرامات الأولياء: تتساوى الكرامة مع المعجزة في كونها ناقضة

(*) الرد القرآني على من طلب من رسول الله المعجزة: «هل كنت إلا بشراً رسولاً؟ أو الإقناع بالحجة العقلية لا بمعجزة غيبية: «قل يحيها الذي أنشأها أول مرة» وقد أشار محمد إقبال أنه بنبي الإسلام حل التصديق بمنطق العقل محل التصديق بمنطق الغيب أو المعجزة ومن ثم فإن القرآن هو المعجزة الوحيدة التي تتفق عليها فرق الإسلام.

(١) المرجع السابق ص ١٦٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٦٩.

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للعادات إلا أن الكرامة ليست تحدياً لمشرك، بل على العكس يجتهد الولي في كتمانها، وهي تكريم من الله لصاحب الكَرامة.

ولا يؤمن المعتزلة بكرامات الأولياء لما في ذلك من لبس بين المعجزة والكرامة، ولكن البغدادي قد جعل الإيمان بها مما يجب ذكره والاعتقاد به في أصول الدين، وما ذلك إلا للأثر المتبادل بين الصوفية والأشاعرة[1].

٧ ـ في التكليف:

(أ) أحكام العقل وأحكام الشرع: تدل العقول على صحة الصحيح واستحالة المحال، وعلى حدوث العالم وتناهيه، وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلاً، وعلى إثبات الصانع وتوحيده وعدله، وعلى جواز بعثة الرسل وعلى جواز تكليف العباد لا يختلف الأشاعرة في ذلك كله مع المعتزلة، غير أنهم يفترقون عند:

١ ـ إنه لا يجب على الله شيء، فبعثة الرسل وتكليف العباد يندرجان تحت الجواز لا الوجوب.

٢ ـ إنه لا يجب على أحد شيء قبل ورود الشرع، وأن الثواب والعقاب منوطان بالأمر والنهي الإلهيين، ذلك رأي الأشاعرة، على إنه من ناحية أخرى وافق الأشاعرة رأي المعتزلة في أن معرفة الله وصدق الرسول منوطان العقل أي إنا نعرف الله بالاستدلال العقلي كما إننا نعرف الرسول ـ إنه مرسل من ربه ـ بمقتضى العقل(*).

أما الأحكام الشرعية في الوجوب والحظر والإباحة فطريقة معرفته ورود الخبر والأمر من الله تعالى فيه، فأسماء الله طريقها الشرع دون العقل، وكذلك خلود نعيم أهل الجنة وخلود عذاب أهل النار.

(١) المرجع السابق ص ١٨٥.

(*) يتبنى البغدادي موقف خصومه المعتزلة دون إشارة إليهم: أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤديان إلى جواز إرسال الرسل وتكليف العباد ما شاء المرجع السابق ص ٢١٠.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويضع البغدادي معياراً للتمييز بين أحكام العقل وأحكام الشرع، فما لم يجز فيه النسخ والتبديل فهو من أحكام العقل وما جاز فيه النسخ والتعديل فهو من أحكام الشرع.

ومع هذا التمييز فأحكام الغقل غير واجبة لديه، إذ الوجوب والتحريم منوطان بالأمر والنهي الإلهيين، فلا يجب بأمر غيره شيء ولا يحرم بنهي غيره شيء، ويشتط البغدادي في ذلك إلى حد أنه يعلق طاعة الوالدين على الأمر الإلهي ولولا ذلك ما وجبت(*)، فالوجوب والحظر والإباحة كل ذلك مستفاد يجوز فيه النسخ والتبديل وما جاز فيه النسخ والتبديل فهو من أحكام الشرع.

٨ ـ في المعاد «اليوم الآخر»:

(أ) الفناء والبعث: الله قادر على فناء العالم جملة وتفصيلاً، فالذي خلقها من العدم قادر على فنائها جميعاً أو إفناء بعضها، ذلك ما أجمع عليه المسلمون كما أجمعوا على إعادة الخلق بعد الفناء(**)، فالقادر على الخلق الأول قادر على إعادة ما خلق، والبعث يوم القيامة للأجساد والأرواح.

(ب) أهل الوعيد: ذهب المعتزلة إلى أن تأبيد العذاب ـ أو الخلود في جهنم ـ إنما يكون للمشركين وفاعلي الكبائر دون توبة، أما البغدادي فيجعل تأبيد العذاب لمن مات على الكفر أو البدع كالقدرية والخوارج وغلاة الروافض، إذ يقول: قال أصحابنا إن أصحاب الوعيد من الخوارج والقدرية يخلدون في النار لا محالة.

وباستثناء أصحاب المذاهب المخالفة وخاصة الخوارج والمعتزلة وغلاة

(*) استدراك: معلوم أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وأن الوالدين إذا جاهدا الإنسان على أن يكفر بالله فلا تجب طاعتهما وإن وجب أن يصاحبهما في الدنيا معروفاً ولكن موقف البغدادي يجعل الأخلاق تتبع الدين لا العكس ويجعل الحسن والقبح شرعيين لا عقليين ويذكر أمثلة كثيرة للدلالة على نسبية الأحكام الأخلاقية وارتباطها بالأوامر الإلهية (أصول الدين: ص ٢٠٧ ـ ٢١٤).

(**) في تفسير كيفية الفناء ذهب الأشعري إلى أن الجسم يفنى بأن لا يخلق الله فيه بقاء في الحال التي يريد أن يفنيه فيها بينما ذهب العلاف بأن الله يخلق في الجوهر فناء، وقد فسر الباقلاني الفناء بقطع الأكوان عن الجسم (أصول الدين ص ٢٣٢).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والشيعة فإنه لا يخلد مسلم في العذاب، ذلك اعتقاد الأشاعرة، فالمقصود بالمقام المحمود في قوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾ (الإسراء: ٧٩) الشفاعة، وفي الحديث: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، وليست مقصورة على الرسول عليه الصلاة والسلام. وإنما لسبعين ألفاً آخرين يدخلون الجنة بلا حساب كل واحد منهم يشفع في سبعين ألفاً(*).

(جـ) الأطفال في الآخرة: سوى المعتزلة بين الأطفال المؤمنين وأطفال المشركين يوم القيامة إذ يدخلون الجنة على سبيل العوض لما لحقهم في الدنيا من آلام وأمراض، وقالوا بانقطاع النعيم عنهم بعد تمام العوض، أما الأشاعرة فيميزون بين أطفال المؤمنين وأطفال المشركين، فالأولون في الجنة مع آبائهم أما الآخرون فقد اختلفوا فيهم على ثلاثة أقوال:

١ - إنهم في النار إغاظة لآبائهم.

٢ - إنهم خدم أهل الجنة.

٣ - إنه يوقد لهم نار فيؤمرون باقتحامها فمن اقتحمها دخل الجنة، أولئك هم خدم أهل الجنة، ومن لم يقتحمها يدخل النار لأنه سيكون عاصياً.

ولا يجد الأشاعرة حجة عقلية لموقفهم إلا إثارة العواطف ضد المعتزلة: (لقد سووا بين إبراهيم ابن النبي وبين ابن أبي لهب في الجنة) وإلا أن يتستروا

(*) ونتيجة الالتحام بين المذهب الأشعري وبين التصوف ساد الاعتقاد بشفاعة الأولياء ثم لزم عن ذلك التقرب إليهم واتخاذهم وسائط ثم زيارة القبور ونذر النذور، ولا نقصد إطلاقاً رفض الحديث وإنما مجرد تقرير كيف تتداعى تصورات العامة واعتقاداتهم خصوصاً بعد تداخل التصوف بالأشعرية، ومن ثم فقد جاء المذهب السلفي الذي يرفض التصوف رد فعل لذلك.

يشير البغدادي كذلك إلى الإيمان بسؤال الملكين في القبر وعذابه وإثبات الحوض والصراط والميزان، وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أن سؤال الملكين في القبر إنما يكون بين النفختين في الصور وحينئذٍ يكون عذاب قوم في القبر، ويبدو أنهم أنكروا عذاب القبر عقب الموت حتى لا يكون عذاب قبل الحساب كما أنكروا: الحساب بميزان محسوس - إذ كيف توزن الأعمال ولذا يقول البغدادي إن الوزن للصحف التي كتبت فيها الأعمال، كذلك استبعد المعتزلة الصورة الحسية للصراط، وعلى كل فقد أصبحت هذه جزءاً من معتقدات الأشاعرة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وراء الخبر، ولو قد ورد الخبر الصحيح حديثاً متواتراً عن النبي لما اضطرب موقفهم: مرة في الجنة ومرة في النار.

وبلغ الاضطراب مداه حين سئلوا عن رأيهم في طفل مات وأبواه مشركان ثم آمنا بعد موته، فيذكر البغدادي رأي الآخرين دون رأيه هو وأصحابه[1]، ماذا عليه لو أنه قال إنهم في الجنة بفضله عز وجل إن لم يرد أن يكونوا في الجنة بعدله، ولكنه استنكف أن يوافق خصومه على رأيهم.

(د) بعث الحيوانات: ذهب المعتزلة إلى أن البهائم تبعث يوم القيامة لتنال العوض عن استخدام الإنسان لها وذبحه إياها وعن ما لقيت من آلام، ولم يحدد المعتزلة شكل هذا العوض، وإن كان البغدادي يسخر من النظام إذ يجعل الحيوانات في الجنة قائلاً: وقد رضينا له أن يكون في الجنة التي يأوي إليها الكلاب والخنازير والحيات والعقارب والحشرات مع قتله لها في الدنيا ومنعه إياها عن كنيف داره فضلاً عن بستانه.

أما البغدادي فقد آمن ببعث الحيوانات ولكن لسبب آخر هو مجرد القصاص إذ تقتص العجماء من القرناء وأكل الأعشاب من الحيوانات الجارحة والمفترسة ثم تفنى بعد القصاص، ويستند رفض الأشاعرة بعامة والبغدادي بخاصة لرأي المعتزلة إلى سببين:

١ ـ أنه لا يجب على الله شيء، ومن ثم فلا يجب عليه العوض للحيوانات عما لحقها من آلام إذ أباح الله استخدامها بل أمر بنحرها.

٢ ـ أنه يحسن من الله وحده إيصال الآلام للمكلفين من المجانين والأطفال والحيوانات دون استحقاق أو عوض، هو مفهوم التكليف لدى الأشاعرة أنه يحسن ممن لو ابتدأ بالألم لحسن منه[2]، ومن ثم لا يجب عليه سبحانه ثواب أو تعويض، فإن تم فذلك منه فضل.

مرة أخرى كان منطلق المعتزلة هو العدل بينما منطلق الأشاعرة هو المشيئة.

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٩.

(٢) البغدادي: أصول الدين ص ٢٠٩.